

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

Fünftes bis siebentes Heft.

Mai—Juli 1902.

*Monatshefte der Comenius-gesellschaft
für Kultur und Geistesleben*

Educ P 330.3



Harvard College Library

FROM THE REQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

“Preference being given to works in the
Intellectual and Moral Sciences.”

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

1021
23

Educ P 330.3

Walker fund

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

Inhalt des elften Bandes.

A. Abhandlungen.

	Seite
<u>Dr. R. Kayser, Thomas Carlyle und der christliche Humanismus</u>	1
<u>Ludwig Keller, Über das Wesen des Christentums. Eine Besprechung</u>	19
<u>Oberlehrer Dr. Alfred Heubaum, Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrh.</u>	35
<u>Chr. D. Pflaum, Jean-Jacques Rousseau. Eine Darstellung seiner Weltanschauung</u>	69
<u>Privatdocent Dr. Hermann Oncken, Aus den letzten Jahren Sebastian Francks</u>	86
<u>Dr. phil. Franz Strunz, Johann Kunkel von Löwenstern. Ein Alchemist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten. Zu seinem 200 jährigen Todestage</u>	102
<u>Pastor Ernst Diestel, Gott in der Geschichte. Vortrag</u>	129
<u>Ludwig Keller, Die Gottesfreunde, die „Deutsche Theologie“ und die Rosenkreuzer. Nebst Johann Dencks Schrift „Etlche Hauptreden“</u>	145
<u>Dr. von Bamberg, Herzog Ernst der Fromme und seine kirchlichen Friedensbestrebungen</u>	158
<u>Eugen Papenheim († 25. Dezember 1901), Fröbel als Begründer einer biologischen Pädagogik. Zur 50. Wiederkehr von Friedrich Fröbels Todestage (21. Juni)</u>	173
<u>F. Thudichum, Johann Reuchlin (1455—1522)</u>	189
<u>Ludwig Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder vom 15. bis zum 17. Jahrhundert</u>	231
<u>Otto Clemen, Neueste Litteratur über Franziskus von Assisi</u>	236
<u>Ludwig Keller, Anna Brons geb. Cremer ten Doornkaat, geboren den 23. November 1810, gestorben den 2. April 1902</u>	240
<u>Prof. Dr. Emil Brenning, Theodor Gottlieb Hippel (1741—1796)</u>	257
<u>Ludwig Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten</u>	274
<u>Dr. phil. Franz Strunz, Zum 300jährigen Geburtstage Otto von Guericke. Geb. am 20. Nov. 1802, gest. am 11. Mai 1886</u>	293
<u>Gottfried Herders Urteil über die deutschen Sozietäten und ihre Nachfolger</u>	304

B. Kleinere Mitteilungen.

<u>K. B. Hundeshagen, Die Idee der Humanität und die Kirche</u>	112
<u>Symbolische Bilder in der Bräderkirche zu Lissa (Posen)</u>	114
<u>F. Thudichum, Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis</u>	115
<u>Eine neue Gesamt-Ausgabe von Leibniz' Werken</u>	179
<u>Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Eine Besprechung</u>	246

C. Besprechungen und Anzeigen.

- Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, 1517–1530 (Otto Clemen). — Ludwig Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion (G. Wyneken). — Ernst Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen (L. K.) 118
 Georg Ellinger, Philipp Melancthon. Ein Lebensbild (Otto Clemen). — Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 10 (L. Keller). — Adolf Hausrath, Zur Erinnerung an Heinrich von Treitschke 110

D. Nachrichten und Bemerkungen.

- Iber erste Paragraph der neuen Satzungen der C. G. — Über die praktische Bedeutung geschichtlicher Überlieferungen. — Eine neue Ausgabe der Werke Platos. — Sokrates als „Mensch der zum Christentum übergetretenen Griechen“. — Über die Stellung der Ketzer und Häretiker zum Symbolum apostolicum. — Leibniz' Urteil über die Universitäten des 17. bzw. 18. Jahrhunderts. — Die Abhängigkeit der Universitäten von der Kirche. — Der Vergiftungsversuch gegen J. B. von Helmut. — Über die Societät der Freunde (Quäker) 65
 Die Idee des Reiches Gottes und der Gedanke des Bruderlandes. — Das Johannes-Evangelium in den Katakomben. — Der Gebrauch von Sektennamen als Kampfmittel. — Das Dogma vom Reiche des Teufels als Unterlage des Hexenglaubens. — Decknamen und Deckfarben in den Religionskämpfen. — Chamberlains Urteil über Theophrastus Paracelsus. — Martin Vogel über Joachim Jungius, den Freund des Comenius. — Der Name „Mitternachts-Gesellschaft“. — Zur Geschichte der Sternwarten und der Laboratorien. — Die Versammlungsräume der älteren freien Akademien. — Die „Wiedertäufer“ im ehemaligen Hochstift Fulda. — Der Gebrauch des Brudernamens als Kennzeichen der „Schwärmer“ im 16. Jahrhundert. — Der Alchemist Johann Kunkel. — Barthold Georg Broekes Verlobte für Johann Arndts Schriften. — Zur Geschichte der Académie Française. — Die freien italienischen Akademien des 17. Jahrhunderts. — Die Bedeutung des Neutonismus für das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts 122
 Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. — Symbole des Isiskultes in den Katakomben. — Das Symbol der „Arche Noah“ unter den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts. — Der Ausdruck „Baumeister der Welt“. — Die Streittheologie des 17. Jahrhunderts bei Spahn „Der Grosse Kurfürst“. — Die „moralischen Wochenchriften“ des 18. Jahrh. und die Idee der Humanität. — Die Studenten-Orden des 18. Jahrhunderts. — Urteile Herders, Scharnhorsts und Goethe's über den Grafen Wilhelm von Schulenburg († 1777). — Lic. H. Weinel über den christlichen Humanismus bei Harnack. — Otto Zöcklers Urteil über Harnacks Wesen des Christentums und der Freimaurer. — Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft in Hamburg. — Simon VI., Graf zur Lippe (1564–1613) und sein Hans. — Zur inneren Geschichte Preussens am Ende des 18. Jahrhunderts 181
 Franz von Assisis Hymnus an die Sonne. — Eine wichtige Urkunde zur Geschichte des Gnostizismus. — Die bauliche Anlage der Kultstätten der sog. Waldenser des Mittelalters. — Symbole der Humanisten. — „Wie die Griechen im troianischen Feld“. — Sebastian Franck und Giordano Bruno wider „das Laster der Trunkenheit“. — Eine neue Paracelsus-Ausgabe. — John Miltons Roman „Nova Solyma“. — Leibniz und die „Gesellschaft der Gottesfreunde“. — Peter der Grosse und William Penn. — Die Patriotische Gesellschaft in Hamburg. — Nachdruck des Ministerium Wöllner. — Johann Kepler und Amos Comenius. — Geschichte des Protestantismus in Oesterreich von Georg Laesche. — Eine verschollene Schrift Josephin Hübners († 1696). — Das „Journal de Berlin“ (1740) über die Société de Frances Maçons. — K. Ch. Fr. Krause und der Platonismus. — Eine Ausserung Kants über das Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatsverhältnisses . . . 249
 Über die Namen Christen und christlich in ältester und in späterer Zeit. — R. Hirzel über die Glaubenslehre der platonischen Akademien. — Verhältnis der altchristlichen Zeiten zum Platonismus. — Die Anfänge der literarischen Gesellschaft des Colles. — Anonyme Werke aus dem Kreise der älteren Akademien. — Der Gedanke der Glaubensfreiheit als Grundgedanke der neueren deutschen Geschichte. — Der Grosse Kurfürst und die gleichzeitigen Dissidentengemeinden. — Chamberlain über die Weltanschauung Kants und den Kern der christlichen Lehre. — Der Beginn einer weltlichen allgemeinen Bildung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts 313

E. Personen- und Ortsregister 317

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.
Erstes und zweites Heft.
Januar—Februar 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1902.

Abhandlungen.

	Seite
Dr. R. Kayser , Thomas Carlyle und der christliche Humanismus . . .	1
Ludwig Keller , Über das Wesen des Christentums. Eine Besprechung Oberlehrer Dr. Alfred Heubaum , Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahr- hunderts	19 35

Nachrichten und Bemerkungen.

Der erste Paragraph unserer neuen Satzungen. — Über die praktische Bedeutung grosser Überlieferungen. — Eine neue Ausgabe der Werke Platos. — Sokrates als „Moses der Griechen“, welche Christen wurden. — Über die Stellung der ausserkirchlichen Christen zum sog. apostolischen Glaubens- bekenntnis. — Leibniz' Urtheil über die Universitäten des 17. bezw. 18. Jahrhunderts. — Die Abhängigkeit der Universitäten von den Kirchen. — Der Vergiftungsversuch wider J. B. von Helmont. — Über die Sozietät der Freunde (Quäker).	65
---	----

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-
Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli
und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamt-
umfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die
Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle
nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von
60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten
wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes
und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

— 1902. —

Heft 1 u. 2.

Thomas Carlyle und der christliche Humanismus.

Von

Dr. R. Kayser in Hamburg.

„Carlyle ist eine moralische Macht von grosser Bedeutung. Es ist in ihm viel Zukunft vorhanden, und es ist gar nicht abzusehen, was er alles leisten und wirken wird.“ So urteilte 1827 Goethe gegen Eckermann über den grossen Schotten, der damals erst Übersetzungen und Besprechungen zur deutschen Litteratur und ein Leben Schillers geschrieben hatte. Aber auch in diesen ersten Werken erfasste Goethe bereits den Grundzug seines Wesens: nach allem, was Carlyle inzwischen schon gewirkt hat, ist noch immer nicht abzusehen, was er noch wirken wird, und seine schriftstellerische Bedeutung, unerschöpft, wie die seines Meisters Goethe, besteht vor allem darin, dass er eine moralische Macht ist und es noch mehr werden kann. Diese Macht aber beruht darauf, dass er nicht nur im einzelnen zu wirken und anzuregen vermag, sondern dass er sich — schon damals — zu einer bestimmten Weltanschauung durchgerungen hatte, in deren Licht er das Leben der Vergangenheit und der Gegenwart zu stellen wusste. Durch sie nimmt er eine bedeutsame Stelle ein, in der Geschichte derjenigen Entwicklung, deren Erforschung die wissenschaftliche Aufgabe der Comenius-Gesellschaft ist: in der Geschichte des christlichen Humanismus.¹⁾

¹⁾ Man möge zur folgenden Charakteristik vergleichen: Karl Sell, Preuss. Jahrb. 1899, Bd. 98 (auch M. H. der C. G. IX, 15 ff.); Troeltsch: Religion u. Kirche (Preuss. Jahrb. 1895, Bd. 81); von demselben die Gedächtnisrede auf Richard Rothe 1899 und den Artikel über den deutschen Idealismus (Real-Encykl. f. prot. Theol. ⁸ VIII, 612 ff.); für Carlyle die Darstellungen von v. Schulze-Gävernitz 1893 und Hensel 1901.

Dieser christliche Humanismus ist keine so feste Grösse, wie katholisch, lutherisch, reformiert. Er trägt etwas viel Persönlicheres an sich, als dies eine feste Kirchenform haben kann. Er ist das Christentum der schöpferischen Persönlichkeiten seit dem 17. Jahrhundert, für deren Lebens- und Weltbetrachtung der Rahmen der Kirche zu enge ist, die die vollkommene Ausgestaltung des Christentums nicht in einer Kirche erwarten, sondern in einer christlichen Welt, in einer menschlichen Gesellschaft, welche ihre Lebensformen in christlichem Geiste gestaltet, und der von allen in der Welt eben dieser Geist das Unentbehrlichste ist; Männer, denen der Sonntagsrock des Kirchentums nicht passt, weil sie nicht zuweilen einmal von Religion sprechen, Religion anwenden oder sie als Selbstzweck treiben, sondern alles aus Religion thun und in allem, vielleicht unbewusst, religiös denken¹⁾. Sie kennen keinen Gegensatz zwischen Himmel und Erde und darum nicht zwischen religiöser Betrachtungsweise und wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese wirkliche, wissenschaftlich zu würdigende Welt ist ihnen die Sphäre des Wirkens und der noch nicht geendeten Offenbarung Gottes; sie schauen im Natürlichen das Übernatürliche. Sie haben ein „weltliches“ Christentum, individuell, wie jede wahre Religion, wie alles wahre geistige Leben, wenn auch in klaren Gedanken und praktischer Anwendung, vielleicht auch in einem System, so doch nicht in Satzungen gefasst. Aus dem Vollgefühl des persönlichen Wertes dieses Christentums hoffen und wünschen solche Männer ein ähnliches Erlebnis bei jedem, aber eben, weil es mit der ganzen Persönlichkeit verwachsen ist, wollen sie jedem das Recht eigener Ausgestaltung lassen. So pflegen die Männer „comenianischen Geistes“ eine christliche Denkweise, die über den Streit der Parteien und Kirchen hinausliegt. Auch der entschiedenste Vertreter seines eignen Evangeliums muss hier der Natur der Sache nach Toleranz üben, und sollte auch der Trieb noch so stark sein, die erkannte Wahrheit prophetisch zu verkünden oder sich mit wahren Gesinnungsgenossen zusammenzuscharen. Einem solchen Zusammen-

¹⁾ Fichte, Anweisung z. seel. Leben 1806, S. 150: „Die Religion ist nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte, sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht“

schluss wird stets die Eigentümlichkeit einer Kirche fehlen, weil eben der statutarische Charakter einer solchen jenem persönlichen Leben widerspricht, und weil eine jede Kirche Mächte in ihren Dienst zieht (geistige, soziale, politische Kräfte, Gewöhnung und äusseren Zwang), die mit jener persönlichen Erfassung des Christentums nicht zu vereinigen sind. Das wahre Saatfeld solcher Männer ist nicht die Kirche, sondern die Welt.

Aber haben denn nicht wenigstens die protestantischen Kirchen längst sich auch der Geistesarbeit solcher Männer bemächtigt und aus ihr neue Waffen zu ihrer eignen geistigen Wirksamkeit sich geschmiedet? Die persönliche Frömmigkeit Luthers und der andern Reformatoren hat ihre satzungsmässige Form oder wenigstens ihre Hülle empfangen in den Bekenntnissen der evangelischen Kirchen, trotzdem sie an sich weder auf eine Kirchenbildung hinzielte, noch eigentlich sich in eine solche hineinzufügen vermag. Denn wie seltsam nimmt sich doch das religiöse Erlebnis Luthers aus, wenn wir es als einen bei jedem Christen zu erwartenden oder von ihm zu verlangenden Normal-Vorgang dargestellt und hineingepresst finden in den hölzernen Ordo salutis mit seiner Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt etc.? Keine Kirche aber hat bis jetzt in ihre Satzungen oder Bekenntnisse die Form aufgenommen, in die spätere Männer ihr Christentum zu kleiden sich gedrungen fühlten. So ist an der kirchlichen Lehrbildung die ganze Weiterentwicklung, mindestens seit den Zeiten des Pietismus, spurlos vorübergegangen, und so ist die Kluft entstanden zwischen einer oft genug religiös stark interessierten weltlichen Bildung protestantischer Völker und den Lehrformen der Kirche, die einer von jener längst überwundenen Stufe angehören¹⁾. Ein Zurück giebt es in der Geschichte nicht, auch nicht zu einem Normal-Christentum der ältesten Gemeinde oder zur geistigen Welt Luthers²⁾, und so ist es eine Lebensfrage

¹⁾ Carlyle im *Sartor resartus* (übers. v. Fischer), S. 164: „Es liegt einmal in der Natur des Menschen, von Jahrhundert zu Jahrhundert seinen Dialekt zu ändern. Der authentische Kirchen-Katechismus des gegenwärtigen Jahrhunderts ist mir noch nicht in die Hände gefallen“. „Die Söhne können nicht mehr dasselbe glauben, wie die Väter geglaubt haben.“

²⁾ Es ist Konstruktion der Geschichte, mit Ritschl im Pietismus einfach eine katholische Abirrung vom normalen Protestantismus Luthers zu sehen und die Aufklärung für die massgebende Fortbildung evangelischen

für die evangelischen Kirchen geworden, ob sie einer Aufnahme neuen Lebensblutes aus dem christlichen Humanismus fähig sind oder sich selbst zu immer grösserer Entfremdung vom geistigen Leben der Gebildeten verurteilen wollen. Die Unkirchlichkeit von heute ist gewiss zu beklagen, noch mehr aber die Unbildung, die „Unweltlichkeit“ der Kirche; da die Alltagswelt der Gebildeten längst einer neuen Zeit angehört, soll der evangelische Christ am Sonntag seine Rechnung mit dem Himmel nach altem Stile machen. Der Ruf nach einer neuen Reformation der Kirchen, die schon in der Reformationszeit selbst, wenigstens auf lutherischem Gebiete, nur Notbanten waren, ist seit dem Pietismus nicht wieder verstummt. Dass in solcher Entfremdung, die nur schwer und scheinbar zu verhüllen ist, immerfort durch die Macht der Tradition oder durch die Begeisterung und Anpferungsfähigkeit einzelner frommer Menschen Werke wahren Christentums geschehen, wird kein gerechter Beurteiler leugnen; auch nicht, dass die Überzeugung Manches, zumal durch Anerziehung oder Gewöhnung, sich noch immer mit den kirchlichen Lehrformen deckt, dass aus Rücksichten, die auf einem nichts weniger als religiösen Boden wachsen, sich bewusst oder unbewusst eine Anpassung vollzieht, oder dass in der Thätigkeit selbst strenger gerichteter Geistlichen auf der Kanzel und in der Gemeinde die Auffassung von der Religion und vom Wesentlichen an ihr in glücklicher Inkonsequenz mit dem offiziellen Bekenntnis nicht übereinstimmt. Aber dies alles schafft die Thatsache nicht aus der Welt, dass das offizielle kirchliche Christentum nicht die Form ist, die heute in den weiten Kreisen derer lebt, die gebildet und fromm zugleich sein wollen.

Und doch ist, wie gesagt, dieser Bund zwischen Frömmigkeit und Bildung längst geschlossen, und unser Volk ist wie kein

Christentum überhaupt zu ignorieren. Einen solchen Normal-Protestantismus kann es so wenig geben, wie es je ein Normal-Christentum gegeben hat. Bei wem oder in welcher Institution sollte denn in dem vielgestaltigen Reichtum christlicher Persönlichkeiten seit fast 2 Jahrtausenden jenes zu finden sein? Ist die Frömmigkeit Schleiermachers weniger protestantisch als die Luthers? Ist sie bei Lessing und Herder weniger ächt oder „normal“ als bei Paul Gerhardt oder Spener? Ist seit dem entschiedensten revolutionären Glaubenshelden, der je gegen ein altherwürdiges Kirchentum aufgetreten ist, weil er nicht wider sein Gewissen konnte, die produktive religiöse Kraft aus der Welt verschwunden?

andres daran beteiligt. Die Geschichte des christlichen Humanismus deckt sich seit dem 17. Jahrhundert fast völlig mit der Geschichte des deutschen Idealismus, wenn wir bereit sind, diesen in seine ältesten Wurzeln zurückzuverfolgen. Vielgestaltig, wechselnd, aber fortschreitend zu immer grösserer Klarheit und weiterer Anwendung, nach leisen Anfängen schon im 16. Jahrhundert, in reicherer Gestaltung von Leibniz ausgehend, entwickelt er sich zu dem breiten Strome des deutschen Geisteslebens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, der bei allen Fortschritten des Einzelwissens, zumal in den Naturwissenschaften, in den Fragen doch noch immer der Welt- und Lebensanschauung auch unsere heutige Welt nährend und befruchtend durchzieht. Ihm ist es gelungen, die Selbständigkeit und Vorherrschaft des Geistes gegenüber der Natur, der sittlichen Persönlichkeit vor dem zerlegenden Verstande, den Wert und die Macht des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, den Massen in der Geschichte und der Natur zu behaupten und darauf die wissenschaftliche Arbeit überhaupt aufzubauen, und dies alles im Bewusstsein, hier mit den Mitteln des Christentums zu arbeiten¹⁾. Es ist das reichste und für den, dem die innere Verfassung des Menschen am wesentlichsten ist, das grossartigste Kapitel in der Geschichte des Christentums. Hier vollzog sich, nächst dem Eintritt des Christentums in die ausgebildete griechische Kultur- und Gedankenwelt, zum zweiten Male in grossem Stile die Vermählung des Christentums mit einer reichen geistigen Gesamtkultur.

Die deutschen Idealisten haben sich alle in irgend einer Weise losringen müssen von einer zusammenbrechenden alten Weltanschauung zu einer neuen. Doch

„Je schwerer sich ein Erdensohn befreit,

Je mächt'ger rührt er unsre Menschlichkeit“,

und so mag ein Thomas Carlyle uns besonders fesseln, zumal sich

¹⁾ Z. B. Fichte (Anweis. z. seel. Leben, S. 171): „So bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unsrer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind und von ihm ausgegangen; dass dieses Christentum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von alledem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Prinzip in der Zeit vorhergegangen wäre.“ Es klingt dann prophetisch, wenn er sagt (Grundzüge des gegenw. Zeitalters 1806, S. 473): „In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen“.

hier der Kampf in grundsätzlicher Klarheit vollzieht und dieser nachgeborene Jünger des deutschen Idealismus, der Apostel Fichtes und Goethes, uns Menschen von heute um mehrere Generationen näher steht als jene. Dieser Germane, der wie kein zweiter Mann jenseits des Kanals Verständnis und Liebe für unser Volk und unsere Art hatte, hat den deutschen Idealismus, dem er nächst seiner eigenen Kraft alles zu verdanken hatte, einen Schritt weiter in die moderne Welt hineingeführt und damit das Volk seiner Lehrmeister wieder zu seinen Schülern gemacht.

Auch „sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“. Wohl kein anderer Schriftsteller hat so den Gegensatz zweier Welten empfunden, die um seine Seele rangen, und diesen Kampf dann so dargestellt, wie er in dem Roman seines Lebens, im Sartor resartus: den Gegensatz der alten Welt des Glaubens, die er sich mit Hilfe des deutschen Idealismus aus den Trümmern von neuem aufbaute, und einer Welt des Unglaubens, des Materialismus der englischen und französischen Aufklärung. Deutschland hat das Glück gehabt, dass bei der Entwicklung seines neuern Geisteslebens eine kräftige, volkstümliche religiöse Bewegung mitgewirkt hat, der ältere Pietismus. England dagegen hat nach der Erregung der Puritaner-Zeiten des 17. Jahrhunderts sehr rasch eine merkwürdige Abflauung des produktiven religiösen Interesses erlebt, und auf die inzwischen fast zum Abschluss gekommene englische Aufklärung hat auch der pietistische Methodismus keinen Einfluss mehr gewinnen können; und es ist deutlich, dass in dem Frankreich, das die Jansenisten unterdrückte und die Protestanten vertrieb, und das Christentum nur in der Form des modernen Katholizismus kannte, eine unkirchliche weltliche Philosophie und Wissenschaft auch religionsfeindlich werden musste. Aus der Welt eines unmittelbaren praktischen Glaubens an den allwaltenden gerechten Gott und an eine persönliche sittliche Lebensaufgabe in die Ewigkeit hinein trat Thomas Carlyle als Student zu Edinburgh in die Welt der damaligen Bildung, in die Welt Lockes, Benthams und der französischen Aufklärer, in eine Weltanschauung, die alle Vorgänge in der materiellen Welt und im Geistesleben nur als mechanische Bewegung der Materie nach ziellosen Naturgesetzen deutete, die bestenfalls Gott zum müßigen Zuschauer des Weltverlaufs machte; die alles Wollen und Handeln der Menschen, auch das scheinbar uneigennütige zum Besten

anderer, aus der Lust- und Unlust-Empfindung, die damit verbunden, und so das menschliche Zusammenleben und die Geschichte aus Nützlichkeitsrücksichten erklären wollte; die „das grösste Glück der grössten Zahl“ zu erreichen hoffte, wenn jeder einzelne und jeder Stand in ungehinderter freier Willkür nach seinem Vorteil handle. Es war das Widerspiel der christlichen Weltanschauung, die hinter und in den Naturgesetzen den Sinn und Plan einer Weltordnung erfasst; die eine Seele kennt, welche nicht nur mechanisch-materiellen Gesetzen unterworfen ist, und der sittlichen Persönlichkeit eine unendliche Aufgabe zuschreibt; die ein Handeln aus der Gesinnung der Selbstüberwindung und der Liebe nicht nur erhofft, sondern auch in der Wirklichkeit, besonders in den epochenmachenden und wunderbar nachwirkenden Gestalten der Geschichte erschienen sieht. Das Berückende und Bezwingende jener materialistischen Nützlichkeits-Philosophie war aber, dass sie, obschon selber ein Glatze, doch als Wissenschaft auftrat und nur das für wahr annehmen wollte, was sich in jene Elemente zerlegen und vor dem Verstande beweisen und erklären lässt, und nichtentdeckte oder ableugnete, was sich nicht in jenen Rahmen hineinspannen liess.

Einem Manne, wie Carlyle, war es unmöglich, in diesem Zwiespalt zu verharren: seinem Verstande, da er der Sache auf den Grund gehen und zu einheitlicher Erkenntnis durchdringen musste, und wäre es auch mit Anpöpfung des Teuersten; seinem Gewissen, denn er konnte nicht, unaufrichtig gegen sich und andere, leben und leben lassen und äusserlich beim Hergebrachten Halt machen, weil es in England nicht für anständig galt, mit der Kirche zu brechen. Ein grosser Mann ist nicht nur als Denker oder Schriftsteller gross, sondern auch als Charakter. Der Mann, der sich in die Einsamkeit und die einfachsten Verhältnisse eines schottischen Bauernhauses zurückzog, „damit er nicht fürs Brot schreiben müsste und nicht in die Versuchung käme, für Geld zu lügen“, und der nur schrieb, wenn alles in ihm dazu drängte, blieb stets dem Grundzuge seines Wesens treu, der Wahrhaftigkeit; ein Philosoph im Sinne der alten Welt, nicht nur ein Lehrer philosophischer Kenntnisse oder einer Weltanschauung. Er kämpfte um einen Lebensinhalt, und seine Gedankenwelt trägt überall die Spuren des Persönlichen an sich. Das giebt insbesondere seinen geschichtlichen Darstellungen ihren Charakter und macht ihn zum

Künstler statt zum Handwerker; das begründet auch das tadelnde Urteil seines klugen französischen Kritikers Taine: alle seine Bücher seien Predigten, — in Carlyles Augen gewiss ein Lob, wie er denn selber die Schriftsteller die wirkliche, wirkende Kirche der Neuzeit nennt, die allen Menschen allerwärts predigt.

So kam ihm denn die Erlösung aus dem inneren Zwiespalt zunächst nicht von aussen, sondern aus der Kraft seiner Natur heraus. Er musste sein inneres Wesen, seine sittliche Persönlichkeit behaupten, als etwas, das doch auch da war und sein Existenzrecht hatte kraft seines Daseins; er musste entdecken, dass diese seine Seele, wenn sie nach Nutzen oder Glück trachtete, ewig unbefriedigt bleiben würde, dass sie aber durch Entsagung und Selbstüberwindung, durch Thätigkeit und Liebe über die Welt Herr zu werden vermöge¹⁾. Diese Selbstbehauptung war der feste Punkt, auf dem er stehen und weiter bauen konnte. Dass aber daraus eine Weltbetrachtung wurde, mit der er die englisch-französische Aufklärung überwand, dazu verhalf ihm der deutsche Idealismus²⁾. Hier war die Arbeit zum grossen Teil schon gethan, die er weiter führen sollte, und so wird die Frage nach dem christlichen Humanismus bei Carlyle wesentlich zu der nach demselben bei den deutschen Idealisten. Die deutsche Aufklärung teilt nun zwar mit der ausländischen, zum Teil hierin von ihr beeinflusst und gefördert, den Gegensatz gegen die übernatürliche Welterklärung und Geschichtsbetrachtung der überlieferten Theologie, das unbegrenzte Vertrauen auf die Erkenntniskraft des vorurteilslosen Verstandes und auf die Güte eines durch vernünftig erkannte Gründe geleiteten Willens, wie das Bestreben, nach den Grundsätzen einer bei allen gleichen Vernunft das Leben zu ordnen. Dann aber, nicht von der Naturwissenschaft, sondern

¹⁾ Sartor resartus, S. 158. 166: „Unser Leben ist vom Muss umgeben, und doch ist die wahre Bedeutung des Lebens keine andere als Freiheit, als freiwillige Kraft.“ „Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott! Dies ist das ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst wird. Wer darin wandelt, mit dem steht es gut.“

²⁾ Charakteristiken S. 51 (soz.-pol. Schriften Carlyles, v. Hensel II): „In der höheren Litteratur Deutschlands liegt schon für den, der es verstehen kann, der Anfang einer neuen Offenbarung der Gottheit, von der grossen Masse noch nicht anerkannt, aber auf Anerkennung harrend und sicher, sie zu finden, wenn die Stunde dazu gekommen ist. Auch unser Zeitalter ist nicht gänzlich ohne seine Propheten.“

von einer kritischen Betrachtung des Geistes ausgehend, unterstützt durch die neue religiöse Erregung im Pietismus, der der persönlichen und gefühlsmässigen Frömmigkeit ein neues Recht verschaffte, erkannte der der Aufklärung entspringende Idealismus dem Geiste das Vorrecht vor der Natur zu, er liess in Kant und Fichte die Weltanschauung durch die praktische Vernunft bestimmt werden und stellte damit die sittliche Persönlichkeit in den Mittelpunkt. So war der Weg gefunden zur Anerkennung der unendlich verschieden sich gestaltenden Individualität, des Genies, der Persönlichkeit des einzelnen wie der Völker, des reichen Wirkens der inneren Kräfte, die sich nicht auf logische Formeln bringen lassen und dem zergliedernden Verstande stets einen geheimnisvollen Rest entgegensetzen. In dem Walten menschlich-sittlicher Kräfte in der Welt und in deren fortschreitender Umbildung durch jene erkannten dann religiös interessierte Geister nicht nur die Aufgabe des einzelnen, sondern auch das Ziel der Geschichte. Sie sahen in dieser Entwicklung, mit Überwindung des alttheologischen wie des rationalistischen Gegensatzes von Natürlichem und Supranaturalem, die immanente Thätigkeit Gottes, in und hinter der sinnlichen Erscheinung das Übersinnliche, mochten sie nun jenes Ziel Humanität (wie Herder), Rechtsstaat (wie Fichte), Kulturstaat (wie Hegel), Durchdringung der Natur durch die Kultur (wie Schleiermacher) oder die materielle Welt eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern und für ihre Thätigkeit in Arbeit und Liebe (wie Goethe) nennen. Dass dieser Idealismus eine Wiederentdeckung und Neugestaltung des Christentums, ja das Christentum der nächsten Zukunft wäre, ist seinen Vertretern wie ihrem Schüler Carlyle wohl bewusst gewesen, und dieser fand gerade darin ein besonderes Element der Kraft der deutschen Geistesarbeit, wie er auch erkannte, dass auf der kritischen Philosophie Kants und seiner Nachfolger die dichterische Welt Goethes und Schillers sich aufbaute¹).

Von den deutschen Idealisten wurden ihm besonders Fichte und sein eifriger Verehrer Novalis zu Führern. Von ihnen übernahm er die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Jener

¹ Essays (Shilling Edition) I, 66. 72 (State of German Literature 1827). Hier, in den Charakteristiken (1831) und in dem Essay über Voltaire (1829) spricht Carlyle sich am eingehendsten über den deutschen Idealismus aus.

bietet die Formen dar, in denen wir die Welt begreifen; aber darum ist diese Welt nur Erscheinung, wie sie eben in Raum und Zeit erscheinen muss; es war Carlyles persönliche Lebenserfahrung in philosophischer Anwendung: Wir machen die Dinge, nicht diese uns. Die Materie ist nur Erscheinungsform, das Wesen der Dinge muss Geist sein. Dann aber liegt in uns eine schaffende Kraft, die Vernunft, das Zwecke erkennende und verwirklichende Element, das sich selbst von allem draussen frei fühlt und überall thätig ist, wo das Ich sich auf das Sittengesetz in sich besinnt und darnach sich selbst bestimmt und die Welt organisiert. Das war es, was Carlyle zunächst zum deutschen Idealismus hinzog: Der Mensch ist hier in seinem Wesen nicht ein Rad in der Weltmaschine, sondern persönliche Kraft; und dann das, was Novalis vor allem der Fichteschen Philosophie entnahm: der antimaterialistische Zug, in der ganzen Welt das Göttliche als das Wesentliche zu erfassen: Auch die Natur ist nicht mehr die tote, feindselige Materie, sondern der Schleier und das geheimnisvolle Gewand des Unsichtbaren, gleichsam die Stimme, mit der sich die Gottheit den Menschen verkündet, an sich nicht Zeit, sondern Ewigkeit und nur Erscheinung eines Ewigen, Göttlichen, und das Kausalgetriebe ist nur die Form, in der wir Gottes Wirken erfassen, dessen Wesen adäquat zu erkennen uns nicht gegeben ist. Carlyle aber blieb sich bewusst, dass diese Betrachtungsweise im letzten Grunde doch nicht Sache der Erkenntnis ist, sondern sittliche Entscheidung und „innere Anschauung“¹⁾.

Und nun trat ihm einer entgegen, der ihm die neu errungene Weltanschauung in die That umzusetzen schien, wie eine Personifizierung des deutschen Idealismus, und der ihm die Lebensbetrachtung, die er sich erkämpft hatte, vorlebte; es war Goethe. In ihm fand er einen Mann, der gekämpft hatte, der sich von Selbstbespiegelung und Verzweiflung losgerissen und nun, sich über die Welt erhebend, im Einzelnen das Allgemeine verehrend, in freier Selbstbeschränkung die Pflicht des Tages that; ein Mann, bei dem aller äussere Segen sich in innere Kraft verwaandelte. Hinter seiner lebensvollen Betrachtung der Natur und der Welt lag die mechanische Philosophie Frankreichs und Englands in

¹⁾ z. B. im Aufsatz über Diderot (Cs ausgew. Schriften, v. Kretschmar II, 136 ff.). Ähnlich Fichte: „Was jemand für eine Philosophie hat, kommt darauf an, was für ein Mensch er ist.“

wesenlosem Scheine. Er schien Carlyle ein von Zweifelsucht erfülltes Universum in eine Welt der Ehrfurcht und des Glaubens umzugestalten und darnm im höchsten Sinne auch ein religiöser Organisator zu sein. Hervorragend begabt mit dem, was den Dichter und den grossen Mann macht: mit geistiger Klarheit und mit Kraft und Redlichkeit des Willens, erschien er ihm als eine der Landmarken in der Geschichte der Menschheit und dazu bestimmt, der Herrscher der Welt zu sein, der, ein Seher, in verborgene Geheimnisse der Welt hineinsieht, der Prophet einer neuen Zeit, der den Grundstein eines neuen sozialen Gebäudes für das Menschengeschlecht gelegt¹⁾.

Bald nach dem Tode des Dichters wandte sich Carlyle von dem Studium der deutschen Litteratur mehr ab und der Beschäftigung mit der Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart zu, und hier, wo wieder Fichte sein Lehrmeister wurde, hat er den deutschen Idealismus fortgebildet und auf Neues angewendet. Ein Wort Goethes wurde hier sein Ausgangspunkt. Dieser hatte die Epochen, in denen der Glaube herrschte, d. h. in denen ein Verhältnis zum Unsichtbaren, Göttlichen Gedanken und Thaten der Menschen regierte, für glänzend und fruchtbar erklärt, die des Unglaubens für wertlos. Damit hatte er Religion im weitesten Sinne als die Wurzel und innere Kraft aller wahrhaft wertvollen Kultur bezeichnet. Glaube und Unglaube im Sinne Goethes fand Carlyle wieder in Fichtes „Vernunft“ und „Verstand“, denen auf

¹⁾ Sartor S. 219: „Kennst du keinen Propheten, selbst in dem Gewande, der Umgebung und dem Dialekt unsres Zeitalters? Keinen, dem sich das Göttliche durch alle die niedrigsten und höchsten Formen des Alltäglichen offenbart hat, und von dem es wieder prophetisch offenbart worden; in dessen begeisterter Melodie, selbst in diesen lumpensammelnden und lumpenverbrennenden Tagen, das menschliche Leben, und wäre es auch nur von ferne, wieder göttlich zu sein begiunt? Kennst du keinen solchen? Ich kenne ihn und kenne ihn — Goethe.“ Goethes Werke (Kretschsch. I, 51): „Die Frage: Kann der Mensch noch in Frömmigkeit und doch ohne Blindheit oder Engherzigkeit, in unüberwindlicher Standhaftigkeit für das Recht und dennoch ohne stürmische Erbitterung gegen das Unrecht, wie ein antiker Held und dennoch mit der Vielseitigkeit und vermehrten Begabung eines modernen leben? ist jetzt nicht mehr eine Frage, sondern eine Gewissheit und mit leiblichen Augen sichtbare Thatsache geworden.“ Die Ausblicke in seine zukünftige Bedeutung z. B. I, 3. 11. Was er C. persönlich gewesen, spricht dieser häufig in Briefwechsel mit ihm aus, z. B. S. 19. 58. 73. 146 (der deutschen Ausgabe).

sittlichem Gebiete Uneigennützigkeit und Selbstsucht entsprechen. Da nun das Unsichtbare das wahre Wesen der Welt ist — hier greift die idealistische Weltansicht ein — so stehen die Männer und die Zeiten des Glaubens in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Weltalls¹⁾. Gern kehrte Carlyle hier wieder vielfach zum Sprachgebrauch des Glaubens seiner Jugend zurück; er nennt die Männer des Glaubens Propheten, die die Symbole im Buche Gottes besser lesen können als andere und sie den Menschen verständlich machen; sie wurzeln im Boden des Ewigen, der Egoismus verschwindet hier ganz in den grossen Zwecken. Diese Helden, begabt mit Mut und Wahrhaftigkeit, unbekümmert um den Erfolg, um Nutzen und Erwerb, um das Gerede der Menschen oder um Ruhm bei der Nachwelt, sie sind es, von denen alle Kultur und aller Fortschritt ausgegangen ist²⁾. Sie begeistern und überzeugen, und so sind es auch die sittlichen Tugenden, welche die Menschen für einen Helden gewinnen und in Treue, Ehrfurcht und Heldenverehrung in seine Nachfolge ziehen; und eine gläubige Zeit wird wenig von ihrem Glauben sprechen und ihn nicht erst beweisen wollen, so wenig wie ein gesunder Mensch sich seiner Gesundheit bewusst zu werden braucht. Ein jeder Prophet aber nimmt den augenblicklichen Zustand der Wissenschaft in sein Weltbild auf; dann aber bleibt seine Vernunftwelt, während die Arbeit des Verstandes weiter wächst. So kommt die Zeit, wo man in das alte Glaubenssystem die neue Wissenschaft hinein-arbeiten und den Glauben vor dem Verstande rechtfertigen und beweisen will; eine Zeit der inneren Unwahrheit, in welcher

¹⁾ vgl. Fichte, Über d. Wesen d. Gel. S. 170: „Unmittelbar sichtbar und wahrnehmbar durch alle, auch äussere Sinne erscheint die Gottheit und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen.“

²⁾ ebd. S. 41: „Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten teilweise sich ausdrückt“; oder Anweis. z. seel. Leben S. 133: „Durch diese (alle Religiösen, Weisen, Heroen, Dichter) ist alles Grosse und Gute in die Welt gekommen.“ Ebd. 149: „Wirkliche und wahre Religiosität . . . ist notwendig thätig.“ Ähnlich Goethe in den „Sprüchen“: „Die Menschen sind nur so lange produktiv, als sie religiös sind.“ Darum war das ganze Zeitalter Voltaires unproduktiv an irgend einer grossen Theorie, Institution oder Entdeckung. (C. über Voltaire, bei Kretzschm. II, 73).

Gegenstand des Glaubens wohl das Unglaubliche wird, während doch die Religion nicht auf die Dinge sich gründet, die der Mensch am meisten bezweifelt, sondern auf die, welche für ihn unbestreitbar sind. Da müssen nun Helden auftreten mit der Aufgabe, die unwahr gewordenen Formen, die innern des Glaubens und die äussern gesellschaftlicher Ordnung zu zerstören, um die Bahn frei zu machen für neue Schöpfungen des Glaubens, zu denen sie selber nicht im stande sind. Denn ihr Verstand beschränkt sich auf die sinnliche Erfahrung, und ihre Zeit, der die schaffenden Helden fehlen, glaubt an die Wahrheit bei der Majorität und dem „gesunden Menschenverstand“. Zu einer völligen Zerstörung aber kann es niemals kommen; die Menschheit kann sich nicht in Atome auflösen, ein fester Grundstock der Kultur ist in steter Mehrung begriffen, und was lebensfähig ist, kann auch kein Zerstörer vernichten. Besonders ist unter allen lebenskräftigen Mächten das Christentum eine, welche niemals wieder verschwinden kann; denn wie keine andere vertritt es die Elemente, welche mit den Gesetzen des Weltalls zusammenstimmen. Die Ehrfurcht „vor dem, was unter uns ist“, Erbarmen, Liebe und Entsagung, d. h. die Arbeit für höhere Zwecke auch gegen das selbstsüchtige Interesse, können der Welt nicht wieder genommen werden.¹⁾

In diesen Gedanken liegt schon eine weitere Fortbildung des deutschen Idealismus; es ist die Wertschätzung und das Verständnis für die Organisation, das soziale Leben und Zusammenwirken der Menschen. Nur wo irgendwie Hingabe und Selbstopferung, also Glaube zu Grunde liegt, da können sich aus gemeinsamen Motiven zu gemeinsamen Zwecken die Formen der menschlichen Gesellschaft bilden. So wirken hier wieder bestimmend nicht mechanische Naturgesetze, sondern menschlicher Einzelwille: nicht das „Milieu“, Klima, Rasse, Umstände, sondern die sittliche Persönlichkeit²⁾, und die äussere Geschichte ist nur

¹⁾ Carlyle: Voltaire S. 67, 70; Sartor S. 193: „Wenn du fragst, bis zu welcher Höhe es der Mensch . . . gebracht hat, so schaue auf unser göttlichstes Symbol, auf Jesus von Nazareth und sein Leben und seine Biographie, und auf das, was daraus folgte, hin. Etwas Höheres hat der menschliche Geist noch nicht erreicht: Dies ist die Christenheit und das Christentum; ein Symbol von durchans dauernder und unendlicher Art, dessen Bedeutsamkeit stets von neuem erforscht und stets von neuem klar gelegt werden muss.“

²⁾ Carlyle in Boswells Lebensgesch. Johnsons, bei Kretzschm. III, S. 114.

ein Abbild der innern; der Glaube ist es, der sozial schafft, der Unglaube zerstört. Dann aber arbeitet jeder an der moralischen Welt mit als ein Verwalter in der Schöpfung Gottes; er kann die Pflicht des Augenblicks thun, in dem Bewusstsein, dem Unendlichen damit zu dienen, und sein Lohn besteht darin, die Arbeit vollendet zu haben, und die Unterlassung dieser Arbeit wird zur Sünde. Jede Arbeit aber ist wie eine gestreute Saat: sie wächst und breitet sich aus und säet sich wieder von neuem und lebt und wirkt in endloser Wiedergeburt. Die Bestimmung des Menschen ist die sittliche Pflichterfüllung, die Arbeit, und die Welt ist das Material dazu; diesen Gedanken Fichtes führt Carlyle dann weiter: Die Erde ist dazu da, um vom Menschen organisiert zu werden, damit sie ein Feld menschlicher Gesittung, aus dem Chaos eine Welt der Ordnung wird und gottbegeisterte Menschen auftreten können. So wird jegliche wahre Arbeit zu einem Beten, zum Gottesdienst.

Gemeinschaftlicher Arbeit dient nun jeder Zusammenschluss einer menschlichen Gesellschaft, diese aber ist nicht möglich ohne ein Herrschaftsverhältnis, Gebietende und Gehorchende, Führer und Geführte. Die sittlichen Eigenschaften des Fleisses, der Thatkraft und Gerechtigkeit sind es, welche hier die Übermacht geben. Insofern sind Macht und Erfolg Kennzeichen eines grössern Rechtes. Das nicht oder schlecht organisierte Individuum kann dem uneigennützigern, besser organisierten nicht dauernd widerstehen, so wie der einzelne, der aus Glauben handelt und arbeitet, dem überlegen ist, der, in Selbstsucht befangen, keine Opfer bringen will. So liegt wieder dem Vertrauen auf das Recht der Macht die Überzeugung von einer sittlichen Weltordnung zu Grunde.

Also ist dem Menschen im Grunde nur eines nötig: dass er seine Arbeit findet und thun kann. Zu ihr soll die Organisation anleiten und, wenn nötig, zwingen. Carlyle widersprach darum der Befreiung der Neger, weil er in ihr keine Möglichkeit mehr sah, sie zu ihrer Arbeit zu führen, und der Erfolg hat seinen Gedanken durchaus Recht gegeben. Neue Formen der Arbeit erfordern nun aber neue Organisationen. Die Kulturthätigkeit im Zeitalter der Maschine und der industriellen Arbeit hat alte Formen zerstört; es müssen neue geschaffen werden. Denn es wäre ein unerträglicher Zustand, wenn die menschliche Gesellschaft in Atome

zerfiele, und das geschähe, wenn zwischen Herrn und Arbeiter die Leistung der Arbeit und der dafür gezahlte Wochenlohn die einzige Beziehung wäre; aus dem nomadischen Verhältnis muss ein dauerndes werden. Was hilft eine „Freiheit“, die nur die Freiheit ist zu verhungern? Die Arbeiter sind nicht nur Hände, sondern auch Seelen, und es wäre unleidlich, wenn die Arbeit den Menschen nicht erhebt, sondern zum Arbeitstier herabwürdigt. Die Männer, die es verstanden haben, die kurzfasrige Baumwolle sich dienstbar zu machen, werden es gewiss auch verstehen, als „Hauptleute der Industrie“ die Arbeiter zu führen, und sie zur Arbeit, zum Zwecke ihres Lebens tüchtig zu machen. Unter allen Menschenrechten das unbestreitbarste ist das Recht des Unwissenden, von Weisern geleitet zu werden. Von den führenden Ständen früherer Zeiten erwartet Carlyle wenig für unsere Tage: der Adel vergeudet sein Leben in Nichtigkeiten, und die Geistlichkeit sucht tote Symbole, vermodernde alte Kleider künstlich brauchbar zu erhalten. Aber die neue Zeit wendet sich nicht nur an einzelne Stände. Der Staat selbst kann sich nicht beschränken auf Polizeithätigkeit, er ist organisierte Arbeit und muss zu neuen Organisationen helfen. Auch einzelne Vorschläge macht hier Carlyle, die sich später als beachtenswert herausgestellt haben: industrielle Staatsunternehmungen als Muster, Kolonisation, Arbeiter-Schutzgesetze, aber das alles soll kein Programm sein, sondern Beispiele von Möglichkeiten. Jedenfalls ist auch jetzt wieder der menschlichen Gesellschaft die Aufgabe gestellt, die unter allen die schwerste ist: die rechten Führer, keine Scheinführer sich zu wählen; durch Abstimmung und Majoritätsbeschlüsse aber kann dies wichtigste Werk nicht geschehen. An die Führer wendet sich Carlyle in den sozialen Fragen viel mehr als an die Geführten. Der Geburtsvorzug wie die erworbene Macht- und Vermögensstellung soll sich rechtfertigen durch soziales Handeln. Damit aber ist er sich bewusst, dass die Grundlagen dauerhafter und guter Neugestaltung im Innern des Menschen zu suchen sind: es bedarf zunächst einer andern Gesinnung; der einzelne muss anders werden, dann kommen die Institutionen, im Gegensatz zur „ökonomischen“ oder materialistischen Betrachtung der Geschichte. Alle Gesetze, welche die sog. klassische National-Ökonomie aufgestellt hat, erschienen ihm nicht als Naturgesetze, sondern sie gehen ihm auf den Willen der Menschen zurück. Auch hier in sozialen Dingen also bewahrt

ihn sein Verständnis für eine sittliche Weltordnung vor der äusserlich mechanischen Betrachtung der Verhältnisse. Soziale Fragen sind ihm im innersten Wesen religiöse Fragen. Darum sah er das grösste Hindernis für eine glückliche Entwicklung in der Zukunft in der Selbstgefälligkeit und Heuchelei, die den Widerspruch und die traurigen Thatsachen zu verdecken suchte, in dem „cant“ seiner Landsleute. Während dann auch einsichtsvollere Männer dort in der Beurteilung der Ereignisse am Äussern hafteten und mit Freihandel, Wahlgesetzen, gewaltsamer Unterdrückung gefährlicher Bewegungen, wie der des Chartismus, Herr zu werden glaubten, sah Carlyle in solchen Bewegungen nur Symptome für tiefere Gebrechen, die in den Menschen seiner Zeit selbst zu suchen seien; Zeichen einer Krankheit, die auch dem Kranken selbst noch nicht deutlich geworden, des unklaren Verlangens nach neuen Organisationen und wahren Führern; ächte Gesetze aber könnten nicht gemacht, sondern nur gefunden werden, denn „die ewigen Rechte hangen droben im Himmel“.

So gewann Carlyle, weil seine Gedanken sich auf eine sichere Weltanschauung gründeten, ein tieferes Verständnis auch für die praktischste Gegenwart und einen richtigen Blick in die Zukunft als seine Zeitgenossen. Denn er war überzeugt, dass dieselben Weltgesetze, in denen sich von jeher das Göttliche in der Welt kund gegeben, noch jetzt in Geltung ständen, und so sah er in den Dichtern und Denkern, die an Erkenntnis und Weltanschauung schaffen, die wahren modernen Helden. In dieser Sicherheit hat er nicht romantisch-sentimental zurückgeblickt in Sehnsucht nach vergangenen Zuständen geistigen und sozialen Friedens, sondern er hat sich mutig daran gemacht, auch in der Gegenwart die Gesetze Gottes und die ewige Bestimmung des Menschen zu erweisen und auf neue Aufgaben und neue Lösungen hinzudeuten.

So reihen wir Carlyle in den Kreis des deutschen Idealismus als christlichen Humanisten ein: mit seiner Wertschätzung der sittlichen Persönlichkeit und der menschlichen Kräfte in der Geschichte, mit seinem Verständnis der Natur nach geistigen Zwecken und mit der Forderung, nach diesen Zwecken das Leben zu gestalten und die Kulturarbeit zu treiben. Indem er in lebendiger Form in Aufsätzen, geschichtlichen Darstellungen und Flugschriften seine Ideen vertreten hat, kann er auch uns wieder zu den grossen Männern unserer klassischen Geisteszeit zurück-

führen, die auch bei uns noch ihrer vollen Wirkung harren. Er hat durch seine eigne Weiterarbeit gezeigt, wie die Schätze, die bei diesen Männern, vielfach noch unentdeckt, ruhen, für das Leben der Gegenwart und das Verständnis der Geschichte von unendlicher Bedeutung sind, und wie das, was in den engen Verhältnissen Deutschlands um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts sich nicht ausleben konnte, fruchtbar zu machen ist für die modernsten Fragen der modernen Welt. Das praktische und soziale Interesse hat die deutsche Aufklärung und damit der deutsche Idealismus nicht entwickeln können; im Strome des heutigen Lebens bringt Carlyle es aus den deutschen Gedanken heraus zur Geltung. Als ein Mann der Wirklichkeit konnte er die abstrakten Formen der deutschen Denker für das wirkliche Leben brauchbar machen. Er hat „die schweren Goldbarren des deutschen Idealismus mit treuer Mühe in vollwichtige Münzen umgeprägt“ und damit gezeigt, dass das, was uns als Hirngespinnst gegolten hatte, die innersten Probleme unsrer Zeit berührt. Er hat damit aber auch die Wahrheit bewährt: dass alle Besserung vom Willen ausgehen muss, und dass „nichts in der Welt ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“, dass aber praktische Fragen nicht ohne Weltanschauung gelöst werden dürfen; dass wir geistig nicht von der Hand in den Mund leben dürfen, und dass es nichts nützt, in sozialen Dingen Gesetze zu machen, wenn nicht die, welche unter die Gesetze gestellt werden, von der richtigen Lebens- und Weltansicht beseelt sind.

Es ist im Grunde das alte Christentum, das hier wieder seine weltbezwingende und umgestaltende Kraft bewährt. Carlyle verzichtet dabei durchaus nicht auf die Kirche als auf eine der sozialen Formen auch für die Zukunft: Die Kirchenkleider sind ihm bei weitem die wichtigsten von allen Gewändern und Garnituren des menschlichen Daseins; ohne solche Gewänder hat die Gesellschaft niemals existiert und wird auch niemals existieren.¹⁾

Und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Wenn es das Ziel des christlichen Humanismus ist, einer geistigen Bildung, die vor keinem wissenschaftlichen Problem zurückschreckt, die christliche Lebens- und Weltansicht führend vorzuordnen, die

¹⁾ Sartor S. 185f.

Welt theoretisch zu erfassen und praktisch zu behandeln als die Wirkungs- und Offenbarungsstätte der Gottheit und alle Arbeit in das Licht des christlichen Lebenszieles und der Persönlichkeitsbildung zu rücken, so ist unter den christlichen Humanisten wohl keiner, der mit solcher Selbständigkeit die idealistische Weltansicht uns für unsre geistigen und praktischen Lebensaufgaben nahe gebracht hat und ein Führer in dem einen, was not ist, zu der geistigen Einheit in den Wirren der Einzelforschung und des praktischen Lebens zu sein vermag, wie Thomas Carlyle. Erkennen wir ihn als solchen an und suchen wir in Deutschland wiederum von ihm zu lernen, so empfangen wir hier die Zinsen des geistigen Kapitals, das wir einst in den Tagen Goethes dem englischen Volke geliehen haben.

Über das Wesen des Christentums.

Eine Besprechung

von

Ludwig Keller.

„Mag die geistige Kultur“, schreibt Goethe, „nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern wie er will; über die Höheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“ Gleichviel zu welchem der heute miteinander ringenden wissenschaftlichen Systeme sich Jemand bekennen mag, ob er sich zu den Positivisten oder den Naturalisten, den Kollektivisten oder den Sozialisten, den Anhängern Häckels oder Nietzsche's zählt, er wird in irgend einer Weise zu der mächtigen geistigen Bewegung Stellung nehmen müssen, die die Lehre Jesu entfesselt hat, und selbst diejenigen, welche die in Goethe's Worten ausgedrückte Wertschätzung des Christentums für verfehlt halten, werden sich einer gewissenhaften Nachprüfung und einer sachlichen Begründung ihrer abweichenden Meinung nicht entziehen können. Diese Notwendigkeit wird ja thatsächlich auch von den führenden Geistern der heute herrschenden Schulen in der Regel nicht bestritten, aber sie sind meistens der Meinung, dass eine solche Prüfung von den Vordersätzen aus, auf denen sie ihre Systeme aufbauen, sich gleichsam von selbst vollziehe oder doch unschwer anzustellen sei; indem sie fast stets den Begriff des Christentums, seinen Inhalt und sein Wesen aus den Erscheinungen entnehmen, die ihnen heute in den bestehenden Kirchen als Christentum entgegentreten oder diesen Begriff bei ihren Anhängern nicht ohne Grund als bekannt voraussetzen, sind sie mit ihrem Urteil gewöhnlich bald fertig. Sie erkennen nicht oder räumen nicht ein, dass eine gewissenhafte Prüfung gerade dieser Erscheinung nur an der Hand eingehender geschichtlicher Studien möglich ist, auf Grund deren man erst das Wesent-

liche vom Unwesentlichen, den Kern von der Schale, das Vorübergehende von dem Bleibenden unterscheiden lernt. Allerdings ist andererseits richtig, dass diese historischen Forschungen auch wieder die Kenntnis der wichtigsten philosophischen Systeme von heute und ehemals zur Voraussetzung haben, wenn sie mit Erfolg betrieben werden sollen.

Angesichts der Thatsache, dass sich Wille und Fähigkeit zur gleichmässigen Berücksichtigung beider Seiten, der grundsätzlichen wie der geschichtlichen, selten in einer Person vereinigt finden, muss man die Ausnahme von der Regel, wo sie sich einmal findet, mit doppelter Freude begrüessen; nicht als ob wir glaubten, dass das kürzlich erschienene Buch von Adolf Harnack, „Das Wesen des Christentums“¹⁾, beiden Richtungen, den Philosophen und den Historikern, genug thun würde — vielmehr dürften beide vieles daran vermissen —, sondern weil wir der Ansicht sind, dass die Vertreter und Anhänger der herrschenden Schulen an diesem Historiker, an seiner Sachkenntnis und seiner Unbefangenheit einen Führer besitzen, der ihnen eine sachgemässe geschichtliche Würdigung dessen, was Christentum ist, erleichtert, und zugleich einen Theoretiker — wir sagen absichtlich nicht Dogmatiker — der zu den Prinzipienfragen und den Problemen der neueren wie der älteren Philosophie in sachkundiger Weise Stellung nimmt.

Harnack hat es offenbar wohl gefühlt, dass eine grosse Anzahl derer, die sich lieber einer der heute herrschenden Philosophenschulen als dem Christentum zuwenden, ihre Hauptargumente aus der allgemeinen Religionsgeschichte nehmen, die uns das Nebeneinander und Nacheinander zahlreicher Religionen zeigt und deren Ergebnisse den Eindruck erwecken, als ob alle positiven Religionen fast ebenso vergänglich seien, wie die Schulmeinungen berühmter Philosophen. Und sollte die Neuzeit, die so viel Grosses aufzuweisen hat, in ihren erleuchteten Geistern nicht die Wahrheit besser

¹⁾ Die nachfolgende Besprechung über Harnacks Wesen des Christentums, Leipzig, J. C. Hinrichs (Preis geb. M. 4,20) erschien in der Wissenschaftl. Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 29. November 1900 (Nr. 274), kurz nach dem Erscheinen der zweiten Auflage. Da das Buch, wie bekannt, inzwischen ausserordentliches Aufsehen erregt hat — es sind bis zu Anfang 1902 etwa 28000 Exempl. verbreitet worden — und uns der Wunsch nach einem Neudruck der Besprechung ausgesprochen wurde, so geben wir dieselbe mit Genehmigung der Allg. Zeitung hier, mit einigen wichtigen Zusätzen und Ergänzungen, wieder.

erkennen als diejenigen, die vor zweitausend Jahren die Hilfsmittel der heutigen Wissenschaft noch nicht besaßen?

Zwar sind die meisten geneigt, dem Christentum alle Hochachtung zu bezeugen, aber sie können sich nicht entschliessen, es anders zu betrachten, als eine Religion unter vielen, die gehen wird, wie sie gekommen ist. Ist nicht vielleicht heute schon die „Selbstersetzung des Christentums“ — um mit einem bekannten zeitgenössischen Philosophen zu reden — eingeleitet und ist es nicht hohe Zeit, dass eine neue Religion an die Stelle der alten und angeblich veralteten gesetzt wird?

Demgegenüber betont Harnack mit Recht, dass die Verkündigung Jesu überhaupt keineswegs in dem Sinn der anderen Religionen eine „positive Religion“ ist und dass es nichts statutarisches und partikularistisches an sich hat, „dass es vielmehr die Religion selbst ist“. „Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem. In allem kann es regieren und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm behaftet“.

Freilich sagt Harnack dies eben nur von der „Verkündigung Jesu“, wie wir sie an der Hand seiner Lehre kennen lernen und nicht von der Lehre der Konzilien und der Kirchen über Christus. Und das scheint uns eben das Wesentlichste an Harnacks Vorlesungen, dass er im Unterschiede von der herrschenden Theologie die Lehre Jesu sehr nachdrücklich in den Vordergrund stellt und sie zur Grundlage seiner ganzen Beurteilung des „Wesens des Christentums“ macht. Dadurch wird ein viel tieferer und ein viel richtigerer Einblick in dies Wesen ermöglicht. Gewiss, Harnack ist nicht der erste, der diesen Weg betritt, auch nicht unter den Theologen, aber die Art, wie er seine Aufgabe ergreift, und die erfahrene Hand, mit der er sie löst, giebt seinen Vorlesungen ein hervorragendes Interesse selbst für die, die ihm wie wir nicht in allen Punkten folgen können.

Den Schlüssel für das Verständnis der Verkündigung Jesu und damit des Wesens seiner Religion findet Harnack, wie bemerkt, in jener Eigenart, die er als „Souveränität des Evangeliums“ bezeichnet, d. h. in seinem Erhabensein über die zeitgeschichtlichen Gegensätze und Spannungen, Nationalitäten, Lehrmeinungen, sozialen Schichtungen und Kämpfe. „Ich zweifle nicht“, sagt er

(S. 11), „dass schon der Stifter den Menschen ins Auge gefasst hat, in welcher äusseren Lage er sich auch immer befinden mochte — den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er in Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste.“ Mit einem Worte, die Verkündigung Jesu ist, obwohl dies Wort in den ältesten Berichten fehlt, ihrem Wesen nach die Verkündigung der Humanität und diejenigen, die nach ihm später in gleicher Art den Menschen zuerst und vor allem ins Auge gefasst haben, haben von je den Sinn seiner Verkündigung am treuesten festgehalten.

Wir würden es für richtig gehalten haben, wenn Harnack der Prüfung der Frage, ob und in wie weit etwa dies Evangelium schon Vorläufer besessen hat — wir denken hier an Johannes den Täufer einer- und an Sokrates und Plato andererseits — eine ausführlichere Erörterung gewidmet hätte. Aber er kann mit Recht für sich geltend machen, und er thut es, dass, falls dies der Fall war, die Verkündigung Jesu dennoch einzigartig dasteht, und zwar nicht bloss durch ihre Kraft und ihre Wirkungen, sondern durch wesentliche neue Umstände.

Es ist richtig, sagt Harnack mit Wellhausen (S. 30), das was Jesus verkündete, das war bei den Propheten und Anderen auch schon früher zu finden; aber: „sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben“, d. h. die Religion, die sie verkündeten, war getrübt, verdunkelt durch Beimischung vieler Dinge, die sie so wichtig und wichtiger hielten als das eine, das noththat.“ Nirgends, in keiner Zeit und bei keinem Volke, weder vorher noch nachher, ist das „Evangelium“ so rein und nirgends so kraftvoll vorgetragen und verkündet worden wie von Jesu von Nazareth. In der Menschenseele, wie sie aus dem ewigen Mutterschooss hervorgegangen war, war zwar die reine Quelle nie ganz versiegt, aber „Sand und Schutt war über sie gehäuft und ihr Wasser war verunreinigt“. Und zwar war dies, wie Harnack unbefangen genug betont, gerade durch die Schuld der Priester und der Theologen geschehen, gegen die sich daher der Kampf Jesu vor allem richtet. Aber das Volk, an das sich Jesus wandte, fühlte wohl, dass hier einer aufgestanden war, „der gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten und die Pharisäer“; gewiss hatten auch sie viele gute Worte gehabt, aber nichts als Worte, von ihm aber ertönt nicht „tote Worte,

sondern Worte des Lebens“, es war der Geist Gottes, der in Jesu lebendig geworden war, der die ersterbende Religion in den Herzen zu neuem Dasein rief und wie mit einem Zauberstabe die Wasser des Lebens aus dem verschütteten Brunnen hervorlockte. Das war das Neue.

Und an die Stelle dessen, womit jene Vorläufer das reine Bild der echten Religion getrübt hatten, trat nun die herrliche Entwicklung jenes Samenkornes, nämlich die weitere Ausgestaltung des „Evangeliums der Humanität“, durch die sich diese Religion eben zur christlichen Humanität entwickelte, und die in der Ausprägung, die sie durch die Person und die Thaten Christi erhielt, wiederum etwas wesentlich Neues war.

Johannes hatte gepredigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ und damit, indem er die Idee des Reiches Gottes betonte, gewiss einen wertvollen Schritt gethan, Jesus aber predigte — und das war sein Eigentum —, indem er diesen Gedanken in den Mittelpunkt stellte: Das Reich Gottes ist in und unter Euch, es ist schon gekommen. Gewiss hat Jesus den Gedanken des Reichs der religiösen Ueberlieferung seines Volkes entnommen und er hat verschiedene Bedeutungen des Wortes gekannt und gelten lassen, aber er hat diese Idee vertieft, gereinigt und einen neuen wesentlichen Begriff hinzugefügt. Wie hätte er auch hoffen können, auf schwache Menschen zu wirken und sie emporzuleiten, wenn er nicht an Vorhandenes anknüpfte und von gegebenen Vorstellungen ausging? Und ebenso wie er hinzuthat und vertiefte, so schnitt er Auswüchse ab: die irdischen, politischen Herrschaftsgedanken, mit denen der Begriff durchsetzt war, hat er nachdrücklich abgelehnt: „Mein Reich ist kein Weltreich“, das Reich, das ihm vorschwebte, war ein Gottesreich, das freilich die ganze Welt, und nicht bloss die irdische, umfasste. Es war gewiss unendlich schwierig, mit der Aufnahme des Begriffs des Gottesreichs einen Teil der Zeitvorstellungen seines Volkes aufzunehmen und doch die eigensüchtigen Erwartungen, die damit verknüpft waren, wirksam zu bekämpfen. Aber klar und bestimmt hat Jesus es ausgesprochen: in dem Begriff des Reiches handelt es sich nicht um Gewaltherrschaft, um weltliche oder geistliche Kronen, nicht um Staaten und Völker, sondern lediglich um die Menschenseele und um die Herrschaft Gottes in den Seelen der Einzelnen, wodurch sie neue Menschen werden und eine neue Welt in sich, auf Erden

und im Himmel erbauen, wie es im Vaterunser heisst: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden“, wo der Nachsatz den Vordersatz erläutert und erklärt¹⁾. In demselben Sinne sagt Jesus von dem Reiche: „Es ist nicht hier oder dort; es ist inwendig in Euch.“

Wie wichtig es ist, zur Feststellung des Wesens des Christentums auf die Verkündigung Jesu selbst zurückzugehen, zeigt sich gerade an dem Begriff des Reichs. Harnack hebt mit Recht hervor (S. 40), dass diejenige Betrachtung des Reichs, nach der es bereits gekommen ist, von den Jüngern Jesu (soweit wir deren Schriften besitzen) in der Folgezeit nicht in gleicher Weise betont und festgehalten worden ist; sie verengerten den Begriff zum Schaden der Kirchen, die auf ihren Schultern, insbesondere auf den Schriften des Paulus, sich aufbauten, und liessen ihn aus dem Mittelpunkt der Verkündigung zurücktreten. Der Aufbau des Reiches oder des Tempels Gottes, wie das Reich schon in der Verkündigung Jesu symbolisiert wird, hat darunter schwer gelitten und die Wirkungen davon dauern in den Kirchen bis auf den heutigen Tag fort. Nur bei den meisten ausserkirchlichen Christen der späteren Jahrhunderte, die wir unter dem Namen der alt-evangelischen (alt-christlichen) Gemeinden zusammenfassen, ist die Idee des Reiches im Sinne Jesu im Mittelpunkt des Interesses geblieben, vielleicht deshalb, weil bei ihnen stets der Hauptnachdruck auf die Verkündigung Jesu selbst, auf die „Herrnworte“ (wie sie sagten), gelegt worden ist²⁾.

¹⁾ Ueber das Vaterunser macht Harnack folgende schöne und treffende Bemerkung (S. 42): „Es giebt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist und welche Gesinnungen und Stimmungen es erzeugt als das Vaterunser.“

²⁾ Die aufmerksamen Leser der M. H. der C. G. werden vielfache und nahe Berührungen mancher Harnackscher Auffassungen mit dem Geist und den Grundgedanken derjenigen Haupt- und Grundform des Christentums erkennen, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen und den beiden anderen Haupt- und Grundformen an die Seite stellen; der Geist jener Hauptrichtung christlichen Wesens beruht eben auf dem engen Anschluss an altchristliche Ueberzeugungen, wie sie Harnack bei seinen Studien der ältesten christlichen Zeiten entgegengetreten waren. Aber in einem Punkte besteht bei den Vertretern des christlichen Humanismus, dessen Geschichte wir hier durch die Jahrhunderte verfolgen, eine erhebliche Abweichung: bei ihr tritt die Idee der Erlösung sehr stark in den Vordergrund (vgl. M. H. der C. G. 1901 (Bd. X) S. 187 und öfter), der Er-

Mit dieser Lehre vom Reich, das zugleich etwas überweltliches (Gott selbst) ist und das doch in den Herzen der Demüthigen geboren wird, um sie zu neuen und freudigen Menschen umzuformen, kann man alles in Verbindung setzen, was Jesus sonst verkündigt hat.

Gott und die Menschenseele, die Seele und Gott, das ist das grosse Thema seiner Predigt. Ist das Reich Gottes wirklich „inwendig in uns“, so ist die Überzeugung von dem unendlichen Werte der Menschenseele von selbst gegeben. Und mit Recht bemerkt Harnack (S. 45): „Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiss oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters.“

Wie erleuchtet war der Geist, der seine Mitmenschen auf dem Wege der Ehrfurcht vor der menschlichen Natur, d. h. auf dem Wege der Humanität, zur höheren Stufe, zur Anerkennung und zum Erkennen Gottes emporführte.

Und der also gefundene Gedanke, Gott als der Vater, als mein und unser Vater, tritt dann in allen Beziehungen und in allen Geboten dieser Religion stark in den Vordergrund und alle Folgerungen, die er in sich hält, werden klar und bestimmt daraus gezogen. Sind wir Gottes Kinder, so sind wir auch Brüder und Schwestern und verpflichtet, unsre gegenseitigen Beziehungen in dieser Welt nach dem Vorbild der Familie zu gestalten. Dieses Vorbild schliesst den Grundsatz der Freiwilligkeit ein und scheidet jede andere Gewaltherrschaft als die väterliche aus dem Reiche Gottes aus — zwei überaus wichtige Punkte, die Harnack bei der Besprechung dieser Dinge leider nicht genügend hervortreten lässt.

Und noch eine andere wichtige Folgerung ergibt sich aus dem Glauben an die Gotteskindschaft: sind alle Menschen Brüder und verpflichtet, als solche zu leben, so giebt es nur eine Form der Kultgemeinschaft, die Form des Bruderbundes.

Harnack ist der Ansicht (S. 96), Christus selbst habe keine

lösung, die ohne Gottes Hülfe nicht möglich ist, die aber durchweg mehr im Sinne des Origenes und des Neuplatonismus als dem des Paulus und der Kirchen verstanden wird. Gegenüber der stark betonten Idee der Erlösung treten die Gedanken der Stellvertretung, Genugthuung, Versöhnung u. s. w., wie sie Paulus in den Mittelpunkt seines Systems gestellt hatte, zurück.

Gemeinde im Sinne eines gottesdienstlichen Vereins gestiftet, vielmehr habe man ihn lediglich als Lehrer zu denken, der einen Schülerkreis um sich gesammelt habe; erst aus diesem Schülerkreise heraus habe sich späterhin eine Gemeinde gebildet. Wir sind anderer Meinung und berufen uns dafür auf den Bericht des Paulus (Eph. 4, 11—12), wo ausdrücklich erzählt wird, dass Christus Ämter gestiftet habe, durch deren Vorhandensein das Dasein einer Gemeinde bewiesen wird. Aber wie dem auch sei, so ist richtig, dass, wie Harnack bemerkt, die früher oder später errichtete Gemeinde das Wesen eines „Bruderbundes“ besessen hat. „Die Führenden unter den ersten Christen“ (sagt Harnack S. 10) „gründeten einen Bruderbund, der dem grossen Elend der Menschheit den Krieg erklärt“, und auch die altkatholische Kirche hat (nach Harnack S. 135) den „entscheidenden Gedanken, dass sich die christliche Gemeinschaft als werktätiger Bruderbund darstellen müsse“, in Kraft erhalten. Man vergegenwärtige sich wohl, welche wichtigen Folgerungen sich an den Grundsatz der Brüderlichkeit knüpfen. Das Wesen des Bruderbundes beruht auf dem freiwilligen Anschluss seiner Mitglieder, und mithin ist die Kultgenossenschaft der Gemeinde, die sich in dieser Form konstituiert, nicht, wie die nachmaligen Kirchen, eine Rechtsgemeinschaft, der auch unmündige und unselbständige, sowie solche Personen als Mitglieder angehören können, die ihr durch Zwangsgewalt zugeführt sind.

Das innere Band nun, das diesen Bruderbund einerseits unter sich und sodann mit Gott und der Menschheit verknüpfen sollte, war nach Christi Verkündigung die Liebe. Gewiss fand Jesus das Gebot der Liebe bereits in der Religion seines Volkes vor, und er konnte den Fragenden mit Recht antworten: „Ihr habt das Gesetz, haltet es; die Hauptsumme des Gesetzes ist, wie Ihr selbst sagt, die Gottes- und die Nächstenliebe.“

Aber das Eigenthümliche seiner Verkündigung liegt darin, dass er die Nächstenliebe, die sich nicht bloss dem Stammes- und Glaubensgenossen, nicht bloss dem Freunde, sondern auch dem Feinde zuwenden soll, in die innigste Verbindung mit der Gottesliebe setzt: „Wie kann der Gott lieben, der seinen Nächsten nicht liebt?“ Das Wesentliche des Gottesdienstes beruht nicht in dem eigensichtigen Betriebe „guter Werke“ oder in der Erfüllung ritueller Formen oder einem toten Glauben, sondern in der Be-

thätigung der Nächstenliebe, die zugleich das einzige wahre Kennzeichen echter Gottesliebe auf Erden ist.

Diese drei Kreise — erstens das Reich Gottes und sein Kommen, zweitens Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, und drittens das Gebot der Liebe — bilden nach Harnack (S. 33) die Grundzüge der Verkündigung Jesu. Es ist wahr, diese drei Kreise gehören zu den Grundzügen, aber es gehört ausserdem mindestens noch ein vierter Kreis dahin, das ist die Verkündigung, die in der Bergpredigt die gleiche Stellung wie die sonstigen Grundlehren einnimmt und die dort in die Worte gefasst ist: „Ihr habt gehört, dass da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage Euch: Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen.“ Die drei oben erörterten Kreise umfassen das Evangelium der Humanität, und so zweifellos es auch ist, dass die Form und die Art der Fassung sowie die Vertiefung und die Einheit der Gedanken das Eigenthum Jesu ist, so sind doch die Ansätze der gleichen Verbindung auch bereits in den Lehren seiner Vorläufer, bei Sokrates und Plato wie bei Johannes dem Täufer, nachweisbar. Anders mit dem vierten Kreise: er ist, wenigstens sofern auf dem Schlusssatz der Nachdruck liegt, geradezu im Gegensatz, und zwar im bewussten Gegensatz, zu allen Vorläufern ausgesprochen und aufgestellt. Mit vollem Recht hat schon Tolstoi an verschiedenen Stellen seiner Schriften auf die besondere Bedeutung hingewiesen, die gerade diesem Satz in der Verkündigung Jesu zukommt. Es ist hier nicht der Ort, eine volle Ausdeutung dieses Punktes zu versuchen — wir kennen eine Deutung ja Alle in dem Verbot der persönlichen Rache — aber wir sind der Ansicht, dass eine Darstellung der Grundzüge des Evangeliums diesen Gedankenkreis mit gleichem Nachdruck betonen muss. Harnack übergeht ihn ja zwar nicht, aber er sucht seine Geltung auf einzelne Beziehungen der irdischen Rechtsordnung einzuschränken.

Aus diesen Kreisen, den letzten eingeschlossen, kann man alle wesentlichen weiteren Gedanken der Sittenlehre wie der Religion Jesu entwickeln. Wer jenen Lehren nachlebt, der wird nicht nur, wie Jesus sagt, erfahren, ob Jesu Lehre von Gott sei, sondern für ihn wird auch eine neue Sinnesweise und eine neue Beurteilung des eigenen Lebens eintreten. Insbesondere wird es ihm zur Gewissheit werden, dass unser Dasein nicht an die

irdischen Existenzformen geknüpft ist. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird sich von selbst ergeben und er wird das Wort verstehen: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen“. Und es wird Niemand, der sich mit diesem Evangelium durchdringt, über der Botschaft den Stifter vergessen, der durch die Hingabe seines Lebens die Religion der Erlösung¹⁾ begründet hat.

Im Anschluss an die Darstellung der Grundzüge giebt Harnack in den weiteren Vorlesungen einen Überblick über die „Hauptbeziehungen des Evangeliums im Einzelnen“, die folgende Hauptabschnitte umfassen: 1. das Evangelium und die Welt, oder die Frage der Askese, 2. das Evangelium und die Armut, oder die soziale Frage, 3. das Evangelium und das Recht, oder die Frage nach den irdischen Ordnungen, 4. das Evangelium und die Arbeit, oder die Frage der Kultur, 5. das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie, 6. das Evangelium und die Lehre, oder die Frage nach dem Bekenntnis.

Die Auseinandersetzung über die Stellung des Christentums zu den Fragen, welche die Gegenwart bewegen, bietet sehr viel Anregendes, aber wir können diesem zweiten Hauptabschnitt nicht die Bedeutung zuerkennen, die dem ersten innewohnt, zumal nicht für denjenigen, der Harnacks frühere Arbeiten bereits kennt. Immerhin sind auch hier vielfach wertvolle Anregungen gegeben. Ausserordentlich beherzigenswert scheint uns die Vorlesung über das Evangelium und die Armut, d. h. über die soziale Frage. „Das Evangelium,“ sagt Harnack (S. 65), „ist eine soziale Botschaft von heiligem Ernst und erschütternder Kraft: es ist die Verkündigung der Solidarität und Brüderlichkeit zugunsten der Armen. Aber die Botschaft ist verbunden mit der Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele und sie ist eingebettet in die Predigt vom Reiche Gottes.“ So verweist überall die Lösung der gestellten Fragen auf die geschilderten Grundzüge der Verkündigung Jesu zurück und verbindet die beiden Teile des Buches zu einem in sich geschlossenen Ganzen. Auch der Abschnitt über die Christologie bildet ein Stück der Darlegungen, das man sehr beachten muss. Nach zwei Seiten hin erteilt Harnack hier Ant-

¹⁾ Hierzu vergl. oben. S. 24. Anm. 2.

worten: einmal nach der Seite derer, die da sagen: ich vermag mich in die „Christologie“ nicht zu finden, darum ist das „Christentum“ nicht für mich, und andererseits nach der Seite Jener, die behaupten, die Verkündigung Jesu sei nur etwas Vorläufiges gewesen, nach seinem Leiden und Sterben müsse alles anders verstanden, ja einiges als ungültig beseitigt werden. Man lese die Antworten selbst in dem Buche nach; man wird es nicht bereuen. Wir wollen uns hier nur darauf beschränken, zu bemerken, dass Harnack keineswegs das Geheimnis, das die Person Jesu umgibt, und noch weniger die geheimnisvollen Wirkungen, die sich an seine Person geknüpft haben, antastet, dass er aber betont: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“¹⁾

Während, wie gesagt, die beiden ersten Hauptteile der Vorlesungen ein organisch festgeschlossenes Ganzes bilden, schliesst sich der letzte, rein geschichtliche Teil mehr als Anhang an den Hauptgegenstand der Darstellung an, als ein Anhang freilich, den Niemand gern vermissen wird. Es ist viel Wahres daran, wenn Harnack zur Rechtfertigung seiner Stoffteilung gelegentlich sagt, „dass jede grosse, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt“ -- ein Ausspruch, der, nebenbei bemerkt, doch zugleich auch beweist, dass Harnack in den Schriften der Apostel, auf die Christus gewirkt hat, einen Teil von Christi Wesen offenbar werden lässt -- aber gleichzeitig muss man sich doch den an anderer Stelle ausgesprochenen Gedanken gegenwärtig halten, dass keine der geschichtlichen Formen des Evangeliums, die wir genau kennen, als absolut reine Ausprägung seines Gedanken- und Gefühlsinhaltes betrachtet werden darf. Gewiss ist die apostolische und altchristliche Zeit für die Erkenntnis des wahren Wesens des Christentums schon deshalb die wichtigste, weil man annehmen muss, dass sich in der Um-

¹⁾ Es kann dabei u. E. nicht zweifelhaft sein, dass der Zusatz „wie es Jesus verkündigt hat“ sehr wesentliche Bedeutung hat und mit Absicht gewählt ist. Versteht man unter dem Wort Evangelium denjenigen Kanon der neutestamentlichen Schriften, den die werdende Weltkirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts zusammengestellt hat und der seitdem in den Kirchen als Glaubensnorm und inspiriert betrachtet und unter dem Namen Evangelium zusammengefasst wird, so ist Harnacks Äusserung unzweifelhaft nicht zutreffend.

gebung des Meisters, die er sich selbst erwählt hat, seine Gedanken und Ziele am reinsten widerspiegeln und hier ihre reinste Fortpflanzung erfahren haben. Und thatsächlich bilden auch für Harnack jene Zeiten in den Schlussabschnitten den Maassstab, an welchem er den Wert dessen misst, was wir durch die Reformation errungen haben. Aber der klaren und sicheren Erkenntnis gerade der ersten beiden Jahrhunderte stehen trotz aller wissenschaftlichen Errungenschaften der letzten Menschenalter noch immer die ausserordentlichsten Schwierigkeiten im Wege, und wir können nicht einräumen, dass es Harnacks Darstellung gelungen ist, hier reine Bahn zu schaffen: es ist ein Versuch, wie alle früheren Versuche, geistvoll und lesenswert, auch voll vortrefflicher Einzelbemerkungen, aber als Gesamtbild noch immer unsicher und nicht befriedigend.

Sicher ist, dass die altchristlichen Gemeinden eine Reihe der oben erörterten Grundzüge der Verkündigung Jesu reiner widerspiegeln, als es in den späteren Kirchen der Fall gewesen ist: dahin gehört der Gedanke des Bruderbundes, aus dem sich die Grundsätze der Freiwilligkeit wie der „Heiligkeit“ der Gemeinde ergeben. Unter Heiligkeit ist lediglich die Reinheit der Brüderschaft, d. h. das Recht und die Pflicht der Ausschlussung offener Sünder aus dem Bruderbunde zu verstehen — ein Grundsatz, der, so einfach er scheinen mag, Folgen von grösster Tragweite in sich schliesst. Der „Tempel Gottes“, den die Brüderschaft bauen wollte, sollte ebenso rein und unbefleckt von Lastern sein wie die Seele des Einzelnen, die ebenfalls als Tempel des heiligen Geistes galt. Wie hätte man denjenigen Bruder nennen können, der das Recht dazu verwirkt hatte?

Besondere Schwierigkeiten liegen für jeden Betrachter der ältesten Zeiten, auch für Harnack, in der Bestimmung des Verhältnisses der paulinischen Theologie zur Verkündigung Jesu. Harnack erinnert (S. 111) an die Worte des bedeutendsten Religionshistorikers unseres Zeitalters, Wellhausens, der schreibt: „Durch Paulus besonders hat sich das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt“ — mit anderen Worten, die Verkündigung Jesu hat eine wesentliche Aenderung erfahren. „Wer kann verkennen“, sagt Harnack, „dass die Lehren von der objektiven Erlösung (wie sie auf Paulus zurückgehen) zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind

und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt haben? Der Begriff der ‚Erlösung‘ — Harnack meint hier offenbar die Lehren von der Versöhnung, auf die wir oben (S. 24. Anm. 2) Bezug genommen haben — der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiss, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf (nach Harnack) niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden.“ (S. 115.) Und noch eine zweite Gefahr erkennt Harnack in der Fassung, die Paulus der Lehre von der Erlösung gegeben hat, eine Gefahr, die bei den Sprüchen Jesu nicht aufkommen kann: „Die rechte Lehre droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren.“ Die Ordnung der religiösen Begriffe, wie sie die Spekulation des Paulus bestimmt hat, hat nach Harnack auf die Entwicklung der Kirchenlehre in verkehrter Richtung gewirkt: denn sie hat die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums werden lassen, während die Predigt Jesu deutlich lehrt, dass dies verkehrt ist.

Die Lehre des Paulus nun ist es gewesen, die die grösste Wandlung vorbereitet hat, welche die neue Religion erlebte, die Begründung der Weltkirche, die mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ihren Anfang nimmt. Dies war die Zeit, wo der ursprüngliche Enthusiasmus — wir brauchen dies Wort im guten Sinn und möchten es am ehesten mit Gottinnigkeit nach seiner eigentlichen Bedeutung verdeutschen — ausströmte und eine in Formen und Gesetzen als Rechtsanstalt auftretende Kirche an die Stelle des altchristlichen Bruderbundes trat. Diese Entwicklung hat sich nicht ohne schwere innere Kämpfe vollzogen: zuerst war es der sog. Gnostizismus, der sich der Neubildung entgegenstellte, und seit dem dritten Jahrhundert standen der römischen Partei, auf die sich Konstantin der Grosse stützte, die unter Führung Novatians kämpfenden sogenannten Katharer gegenüber, die, wie heute anerkannt ist, wertvolle Reste der alten Ueberlieferung bewahrt hatten und die von sich behaupteten, die wahrhaft Evangelischen zu sein. Es waren diejenigen Christen, die am Gedanken des Bruderbundes festhielten und auf Freiwilligkeit und Reinheit drangen. Beide grossen Parteien nahmen die Bezeichnung „katholische Christen“ für sich in Anspruch, freilich

mit dem Erfolge, dass seit Konstantin nur der Ausspruch derjenigen Katholiken als rechtsgültig anerkannt wurde, deren Kultgemeinschaft er selbst und seine Nachfolger im Regiment angehörten. Wir würden es gern gesehen haben, wenn Harnack den Versuch gemacht hätte, die Geschichte dieser Katharer und ihrer Nachfolger, ihre Zusammenhänge mit den altchristlichen Gemeinden und ihr Fortwirken bis in spätere Jahrhunderte — zur Kennzeichnung dieser Haupt- und Grundform des Christentums bevorzugen wir, wie bemerkt, die Bezeichnung christlicher Humanismus oder altewangelische Gemeinden — kurz zu schildern; er hat sich aber darauf beschränkt, uns einerseits den griechischen und andererseits den römischen Katholizismus in einem Gesamtbilde vorzuführen. Der Grundgedanke seiner Betrachtungsweise lässt sich dahin zusammenfassen, dass der morgenländische Katholizismus in vieler Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte und der römische besser in die Geschichte des römischen Weltreiches eingestellt wird. Damit ist sein Gesamtanteil über diese Haupt- und Grundform der christlichen Religion genügend gekennzeichnet.

Von ausserordentlicher praktischer Bedeutung ist neben dem ersten grundlegenden Teil der Vorlesungen der Schluss, nämlich der Abschnitt über „die christliche Religion im Protestantismus“. Ihr Inhalt gestaltet sich, obwohl die sachliche Erörterung des Historikers und Theoretikers an keiner Stelle unterbrochen wird, zu einem Mahnruf und zu einer Art von Programm, das in Rücksicht auf Gegenwart und Zukunft entworfen ist. Wir empfehlen Jedem, dem die höchsten Lebensfragen unsres Volkes am Herzen liegen, gleichviel, welcher Partei er angehört, in eine Prüfung des ganzen Abschnitts einzutreten; hier müssen wir uns auf die Heraushebung einiger Punkte beschränken.

Der Grundton der ganzen Ausführung erinnert uns an die denkwürdige Rede, mit der im Jahre 1620 John Robinson die „Pilgerväter“ von Delft aus in die neue nordamerikanische Heimat entliess: „Ich kann den Zustand der Kirchen,“ sagte Robinson, „nicht genug beklagen, die zu einem Abschluss in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen. Die Lutheraner bleiben bei Luther, die Calvinisten bei Calvin stehen; aber wenn auch diese Männer zu ihrer Zeit brennende und scheinende Lichter gewesen, so sind

sie doch nicht in den ganzen Ratschluss Gottes eingedrungen, und sie würden, wenn sie heute lebten, ebenso willig weitere Erleuchtung annehmen, wie damals die zuerst empfangene, denn es ist unmöglich, dass mit einem Male die Vollkommenheit christlicher Erkenntnis hätte erscheinen können.“ In der Beurteilung des Wesens der Reformation stellt Harnack mit Recht diejenigen Merkmale als die wichtigsten und wertvollsten hin, die sich als eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum bezeichnen lassen, dahin gehören ausser einigen der früher besprochenen Grundzüge der Verkündigung Jesu die Innerlichkeit und der Individualismus, von dem die älteste Christenheit erfüllt war. Er erkennt das, was er evangelisch nennt, nicht in einer einzelnen der geschichtlichen Ausprägungen des Protestantismus, im Luthertum, Calvinismus und anderen Denominationen, sondern in dem, was für Alle das Gemeinsame ist. Wohl sind nach ihm äussere Kirchen um der Ordnung und Erziehung willen nötig; „sie bestehen heute noch, können aber morgen unter anderen politischen und sozialen Bedingungen neuen Gebilden Platz machen; wer eine solche ‚Kirche‘ hat, der habe sie, als hätte er sie nicht.“

Welchen Nachdruck muss der ernste Mahnruf haben, wenn er aus dem Mund eines Theologen von Harnacks Bedeutung kommt, der dringend warnt, „den Protestantismus nicht zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu machen.“ „Gewaltige Kräfte“, sagt Harnack — und er weiss, warum er es sagt — „sind heute am Werk, die evangelischen Kirchen zu Gesetzes-, Lehr- und Zeremonien-Kirchen zu machen“, wie es die katholische Kirche ist, und eine dieser Mächte ist der unbegreifliche Indifferentismus auch vieler Gebildeten gegenüber den weltbewegenden Fragen der Religion.

Gerade in der Beurteilung der Reformation und der heutigen Verhältnisse des Protestantismus zeigt sich am glänzendsten die Unabhängigkeit des Denkens und der Gesinnung, die diese Vorlesungen auszeichnet, eine Unabhängigkeit und ein Freimut, die gerade dem Theologen hoch anzurechnen sind und die eben deshalb ihren Eindruck nicht verfehlen werden. Man kann die Sachkenntnis bewundern, auch den klaren, eindrucksvollen Stil und die Wärme des Tones hochschätzen, der das Ganze durchzieht, aber das Beste daran bleibt doch der Wert der Persönlichkeit und der Mannesmut, der aus allem hervorleuchtet. Man fühlt überall, dass

hier ein Mann spricht, der sich seit dreissig Jahren um die Erkenntnis dieser Dinge ernsthaft bemüht hat, man empfindet aber noch mehr, dass diese Fragen ihm eine Herzenssache geworden sind, und dass er willens ist, das Erkannte voll und ganz zu vertreten. Auf jeder Seite sieht man, dass es ein Vertreter der Wissenschaft, ein Gelehrter ist, der zu uns spricht, aber dieser Gelehrte ist weise und bescheiden genug, um zu erklären: „Die Religion ist es, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, welche dem Leben einen Sinn giebt, die Wissenschaft vermag es nicht.“ Aus dieser Gesinnung fliesst der thätige und hoffende Idealismus, der über dem Ganzen liegt und dessen wohlthuende und ermutigende Kraft sich auf Jeden überträgt, der sich in diese Ausführungen vertieft. Insofern ist es richtig, was ein angesehener Theologe bei der Besprechung dieses Buchs gesagt hat, dass man dasselbe als eine That und als ein Ereignis betrachten darf.

Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrhunderts.

Von

Oberlehrer Dr. **Alfred Heubaum** in Berlin.

In einer früheren Abhandlung habe ich darzustellen versucht, wie sich unter dem Einfluss der naturwissenschaftlichen Welterklärung des 16. Jahrhunderts das religiöse Empfinden und Vorstellen veränderte und nach einem neuen, Gemüt und Wissen befriedigenden Ausdruck zu suchen begann. Die bisher geltende Vorstellung von Gott und von einer den Menschen leitenden Vorsehung drohte mit der Erkenntnis des naturgesetzmässigen notwendigen Geschehens in einen bedenklichen Zwiespalt zu geraten. Seit dem 17. Jahrhundert tauchen nun eine Reihe von Versuchen auf, welche das religiöse Bedürfnis mit der neugewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang zu setzen suchen. Das Zeitalter der Theodiceen beginnt.

Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Denkens hat sich das 18. Jahrhundert diesem Probleme zugewandt. All die Rätsel, die heute den Menschen so tief aufregen, über den Wert des Daseins, die Bedeutung des Lebens, stürmen schon hier mit ihrer ganzen Wucht auf den Menschengestalt ein. Es ist ein interessantes Schauspiel, die verschiedenen Lösungsversuche zu beobachten, welche aus dem Zwiespalt religiös-sittlichen Bedürfnisses und wissenschaftlichen Erkennens hinausführen sollen.

Wir wollen sie im Folgenden in ihrer Entwicklung an uns vorüberziehen lassen. Das Resultat lässt sich in den Satz zusammendrängen, dass das Universum ein Kunstwerk ist, dessen Glieder und Teile einen zweckmässigen, räumlich vollendeten Aufbau darstellen. Der Mensch hat in all seinen Leidenserfahrungen und Erlebnissen seine Befriedigung in der Erkenntnis zu suchen, dass er in dem Zusammenhange des für ihn nicht völlig durchsichtigen universalen Baues ein notwendiger Bestandteil ist, der einer höheren Zweckmässigkeit und Schönheit dient. Die hierin liegende Forderung, dass das Individuum den Anspruch auf persönliche Geltung und Wertschätzung aufgebe und seinen Zweck in der Unterordnung unter den Weltzusammenhang sehe, erinnert an das rigorose politische Ideal des Altertums, in dem nichts der

einzelne, alles der Staat bedeutete; und man kann diese Anschauung als die metaphysische auf das Universum bezogene Umdeutung des antiken politischen Ideals bezeichnen.

Kant hat dann die Unzulänglichkeit dieses Theodiceegedankens aufgezeigt und durch den Hinweis auf die moralische Grösse der Menschennatur Schiller den Weg zu seiner transcendenten idealistischen Welt- und Lebensanschauung gewiesen. Bis dahin verfolgen wir gegenwärtig unsere Betrachtungen.

I.

In Shaftesbury (1671—1713) ist echte künstlerische Begabung mit wissenschaftlichem Geiste vertreten. Seine Philosophie ist eine grossartige Dichtung. Auch von ihm gilt, was Byron gesagt hat, dass mancher ein Dichter ist, der nie einen Vers geschrieben hat. Eine heitere, friedvolle Abendstimmung ruht über seinen Werken. Gemeinsam mit Giordano Bruno ist ihm die schönheitstrunkene Begeisterung für die Natur, das hundertfach verstärkte Organ für die Herrlichkeit des Alls, die enthusiastische, allumfassende Liebe zu dem geheimnisvollen Leben und Weben in der Schöpfung. Wie uns Bruno in seinen Eroiçi furori den grossen Atem einer erhabenen Seele spüren lässt, so Shaftesbury in der geistverwandten Schrift on Enthusiasm. Er preist unermüdlich die Schönheit einer begeisterten Seele. Ohne Begeisterung wäre das Leben schal und ekel; sie ist die Würze des Daseins, und die Tugend ist ihm nur eine edlere Form des Enthusiasmus. Einzelne Stellen seiner „Moralisten“ stehen den schönsten Naturdichtungen aller Zeiten gleich und erinnern in ihrem odenartigen, erhabenen Schwung an die grossen Naturpsalmen des alten Testaments.

Kein Wunder, dass dieser Dichter in Prosa auf alle künstlerischen Gemüter einen tiefen Eindruck gemacht hat. Von ihm sind Thomson und Pope angeregt. Seine Naturhymnen sind die Vorläufer von Rousseaus genialen und schwungvollen Naturpoesien. Lessing, Herder, Goethe, Schiller verraten in ihren Dichtungen die Spuren seines tiefgehenden Einflusses.

Shaftesbury sieht die Welt mit den Augen des Künstlers. Die Gestalt, die Form ist es, die ihn entzückt. Mit hinreissenden Worten preist er die sich im Universum offenbarende Schönheit. Das Universum ist ein erhabenes Kunstwerk, in dem Einheit und Harmonie herrscht. Alles ist zu einem zweckmässigen Ganzen geordnet. Ein gewaltiges System, dem die einzelnen Dinge als Teile zu dienen haben. Dieser Gedanke tritt bei Shaftesbury mit leuchtender Kraft an die Spitze der Beweisführung. Wo diese Eigenschaften sind: System, Einheit, Übereinstimmung, muss notwendig ein Geist sein. „So viel können wir dreist folgern, dass Numerus, Harmonie, Ebenmass und Schönheit jeder Art eine Gewalt besitzen, welche natürlicherweise das Herz fesselt und die

Einbildungskraft zu einer Meinung oder Vorstellung von etwas Majestätischem oder Göttlichem erhebt.“ Es ist leere Einbildung, dass alles von einem blinden Zufall abhängt und ohne Sinn und Bedeutung sei.

Worin erweist sich nun diese Zweckmässigkeit der Schöpfung? Zunächst in jedem einzelnen ihrer Geschöpfe als Ganzes für sich betrachtet. Alle Dinge haben Einheit des Zwecks in sich und sind für sich betrachtet kleine Systeme: ein Baum mit seinen Zweigen, ein Tier mit seinen Gliedern, und so wieder die Teile für sich. Alle Teile stehen mit einander in Zusammenhang und machen so das Ganze zu einem System, nach einem einfachen, übereinstimmenden Plan.

Das Individuum für sich ist nur von relativer Vollkommenheit; in immer höher steigendem System, in immer weiter umfassendem Zusammenhange kommt es erst als Glied vollendeter Ganzen zu seiner eigentlichen Bedeutung. Das einzelne Wesen gewinnt erst Wert im Zusammenhange mit der Gattung, diese im animalischen System, dies in der Erde, diese endlich im Universum.

Zweckmässige und individuelle Gestaltung und Verbindung mit dem Universum zeigt die wunderbare Anpassung der Einzelwesen an die sie umgebenden Lebensbedingungen. Dem Vogel entspricht die Flügelbildung; ist doch seine Natur gleichsam ganz Flügel; den grössten Teil des Körpers machen zwei ungeheure Muskeln aus, welche die Stärke aller übrigen erschöpfen und die ganze Ökonomie der Maschine sozusagen verschlingen. Und so sind alle Wesen den sie umgebenden Bedingungen angepasst.

Nicht bloss im Stoff und in der Materie herrscht diese Übereinstimmung mit der Gestalt und dem Bau, die Anpassung der letzteren wieder an die äusseren Umstände: den Ort, die Elemente, das Klima; sondern auch die Neigungen, Begierden, Empfindungen sind wechselseitig eine mit der andern und ebenso mit der Materie, dem Bau und den nötigen Geschäften übereinstimmend eingerichtet. Dieser Zusammenhang aller Dinge unter einander ist ihm unter der Annahme rein mechanischer Vorgänge nicht erklärlich. Eine vernünftige, die innere Verbindung herstellende Ursache vermag allein den Zusammenhang zu erklären. Ja, Shaftesbury möchte geradezu von einer die Teile mit einander vereinigenden Sympathie reden, von einer das ganze Universum gestaltenden Liebe.

So ist die Welt eine von dem göttlichen Künstler gelenkte, bewunderungswerte, einem höchsten Zweck dienende, gleichsam geistdurchhauchte Maschine, regelmässig ablaufend, unveränderlich. Auch Spinozas Welt ist eine vernunftbegabte Maschine, in der aber im Gegensatz zu Shaftesbury die Zweckursache keine Stelle findet. Wenn Shaftesbury das Universum eine Maschine nennt, so ist das ein Beweis, dass er die mechanische Auffassung nicht aufgeben will. Er wehrt ebenso wie alle Denker dieser Zeit das

Wunder energisch ab. Hierin gleicht seine Begründung ganz der Spinozas. Das Wunder wäre ein willkürliches Eingreifen Gottes. Willkür aber erzeugt Furcht und Unruhe. Beständige Zwietracht, Zerrüttung, Gewaltthätigkeit, Verletzung der Gesetze, Veränderung und Unbeständigkeit der Ordnung zeigen, dass es entweder gar keine Regierung oder verschiedene uneingeschränkte, keiner anderen untergeordnete Mächte in der Natur giebt. Das ist aber entweder das atomistische Chaos der Atheisten oder eine von Dämonen bevölkerte Welt. Die sich darin offenbarenden Mächte würden uns Angst einflößen. „Macht giebt nie einen Beweis für Güte.“ Grade in dem Bewusstsein der Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit liegt das Beruhigende, weil es uns von einem gerechten göttlichen Walten überzeugt.

So sehr sein ganzes Bemühen darauf ausgeht, Gott als den Künstler und Erhalter des Weltalls zu schildern, so wenig weiss er mit dem Schöpfer anzufangen. Von einer ersten Ursache, einem ersten Wesen, einem ersten Bewegter, einem Erschaffer der Materie vermag er nichts zu sagen. Auch hierin liegt eine Konzession an die mechanische Auffassung von der Natur, und hier ist einer der wesentlichsten Unterschiede seiner Überzeugung von derjenigen der Latitudinärer, besonders Cudworths. So wenig, argumentiert er, aus der sinnlosen materiellen Substanz, mag man sie auch noch so viel in alle Ewigkeit fort und fort verbinden und trennen, verändern und umgestalten, immaterielles Denken erzeugt werden kann, so wenig kann auch das Umgekehrte stattfinden.

Die Welt ist ein Kunstwerk. Aber der Mensch kann zum Eindruck seiner wahren Schönheit nicht gelangen, denn dazu müsste er den gesamten Zusammenhang überschauen können. Auch Shaftesbury stellt ebenso wie Giordano Bruno und Spinoza die Forderung, dass sich der Mensch gleichsam aus dem Universum eliminiere. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual. Indem er die Dinge auf sich beziehen will, zerstört er die Harmonie des Alls. Für den alles durchschauenden Geist giebt es überall Harmonie, in der natürlichen wie in der sittlichen Welt. Das Gleichnis der Kopernikanischen Weltanschauung schwebt Shaftesbury im Briefe an Bayle vor: „Der eine, indem er in dem Buche der Natur liest und auf die Erscheinungen in unserem Sonnensystem kommt, nimmt die Bewegung der Erde, der andere die Bewegung der Sonne zum Schlüssel.“ Im ersteren Falle lösen sich die Verwirrungen in Harmonie auf. Das Leiden und das Übel zeigt sich in seiner Notwendigkeit, das Böse erweist sich als Schein. Von einem wirklichen Bösen kann man demnach gar nicht sprechen. Alles, was uns so scheint, stimmt vielmehr zu dem Wohl des grossen Ganzen.

Darin erreicht das System seine höchste Spitze; es ist der Ausdruck der lebhaftesten Freude über die Vollendung der Welt, in der kein wirkliches Leiden, kein eigentliches Böses vorhanden ist.

Einem Moment besonders verdankt diese Anschauung ihre grosse Wirkung auf Mit- und Nachwelt: dem erhabenen Unendlichkeitsgefühl, das darin zum Ausdruck kommt. Niemand ausser Bruno hat das Unermessliche, Grenzenlose des Alls in so begeisterten Dithyramben gepriesen wie Shaftesbury. Das giebt seiner Stimmung den heroischen Schwung, die überwindende Lebenskraft. In dem Bewusstsein, mit seinem Geiste sich in unendlichen Räumen ansiedeln zu können, denen sein Körper machtlos gegenübersteht, gewinnt er die Sicherheit und Standhaftigkeit allem Vergänglichen und Irdischen gegenüber. Die Stimmung des Erhabenen hat in ihm und Bruno begeisterte Verkündiger gefunden. Es wäre allein ein interessantes Thema nachzuweisen, wie sich von ihnen aus das heroische Lebensgefühl immer weitere Kreise eroberte. Kopernikus eröffnete den Blick in das grenzenlose All; Bruno und Shaftesbury geben dieser Einsicht dichterischen Ausdruck; und merkwürdig, an dieser Anschauung, diesem Bewusstsein des Unendlichen verstärkt der Mensch allmählich die Gewissheit eines grenzenlosen, geistigen Kraftgefühls und unüberwindlichen Heroismus. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit seines Geistes, die Unvernichtbarkeit und Ewigkeit des innersten Kerns seines Wesens kommt ihm immer deutlicher zum Bewusstsein. Diese Stimmung begeistert Thomsons Muse, giebt Popes Versen den mächtigen Schwung, den Herder rühmt „in Sonderheit, wo in ihm das Unermessene in Bezug auf den Menschen erscheint“. Wieder berührt uns diese Empfindung in Pyras, Klopstocks, Hallers Dichtungen, im jugendlichen Schiller, in Friedrich Schlegels Lobpreis des Universums, in Schleiermachers Reden über die Religion.

II.

Der herrschenden Anschauung eines teleologisch-mechanischen Zusammenhangs des Universums giebt nun Leibniz den vollendeten, metaphysisch begründeten Ausdruck. Wie Spinoza der Repräsentant der konsequenten mechanischen Naturerklärung, so ist Leibniz der Vertreter jener Ansicht, welche die teleologische Betrachtungsweise mit der mechanischen zu vereinigen sucht. Die mechanische Auffassung geht von den Urbestandteilen der Materie aus und sucht nach mechanischen Gesetzen das Ganze in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen zu begreifen. Die teleologische Anschauung geht vom Ganzen, der darin herrschenden Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, der Veränderung aus und sucht sie aus formbildenden, gestaltgebenden Prinzipien, den substantialen Formen, der plastischen Kraft, dem Lebensprinzip zu erklären.

Leibniz vereinigt wie Cudworth, Newton, Shaftesbury beide Betrachtungsweisen mit einander. Er will Demokrit, Descartes, Spinoza, Hobbes auf der einen Seite mit Paracelsus, Helmont auf der andern versöhnen und seinen Vereinigungsversuch metaphysisch

begründen. Schon in frühester Jugend beschäftigt ihn die Frage nach dem Verhältnis beider Betrachtungsweisen zu einander. Er kann sich der überzeugenden Kraft der mechanischen Naturerklärung nicht entziehen. Aber doch sieht er auch bald, dass sie die Vielgestaltigkeit der Form, die Fülle der in Natur und Menschen-dasein ausgestreuten Bildungen nicht zu erklären vermag. Unter tiefdringenden Studien Platos, Thomas von Aquinos, der deutschen Mystiker und der englischen Neuplatoniker beginnt er die ihm eigentümliche Ausgestaltung seiner Weltansicht.

Wie alle Denker seit Galilei und Descartes geht auch Leibniz von der Ansicht aus, dass die sich unseren Sinnen bietende Wirklichkeit uns nicht den wahren Zusammenhang der Erscheinungen enthüllt. Jene sehen den letzten Grund der Sinnenwelt in kleinsten ausgedehnten Teilchen der Materie, Atomen oder Korpuskeln, welche sich nach mechanischen Gesetzen bewegen. Das wäre richtig, meint Leibniz ebenso wie Newton, wenn die Wirklichkeit eine gestaltlose, chaotische Masse wäre. Nun ist dem aber nicht so; vielmehr zeigt sie Form, individuelle Ausbildung und Vielgestaltigkeit. Diese Thatsache erklärt sich nur unter Annahme eines virtuellen, selbstthätigen Prinzips. Kleinste, der Materie zu Grunde liegende atomartige Urbestandteile sind anzunehmen; aber diese können nicht träge, kraftlos, sondern müssen virtuell, kraftbegabt sein. Es ist ferner richtig, wenn die mechanische Naturerklärung eine ununterbrochene, dauernde Bewegung dieser kleinsten materiellen Teilchen annimmt; aber diese Bewegung kann keine äussere, durch den Stoss fortgepflanzte, mechanische sein, sondern muss, um die in der individuellen Gestaltung der Wirklichkeit selbst stattfindenden Veränderungen zu erklären, innerlich, in den letzten Urbestandteilen der Materie enthalten sein; die Bewegung ist Entfaltung, Evolution. Aber auch so wäre noch immer nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge erklärlich. Diese lässt sich nicht aus gleichen, völlig übereinstimmenden Atomen oder Korpuskeln begreifen; verstehen kann man sie nur, wenn man schon in jenen letzten Elementen der Materie das Prinzip der Individuation als herrschend annimmt. Diese müssen also individuell verschieden, keins mit dem andern übereinstimmend gedacht werden. Da die Form selbst nichts Körperliches ist, so können auch die letzten Prinzipien der Erscheinungswelt nicht materielle, sondern müssen spirituelle, seelenbegabte Wesenheiten sein. Die in der Wirklichkeit wahrnehmbare, aufsteigende Stufenfolge der Organisationen wird begreiflich durch eine entsprechende Rangordnung im Reiche ihrer Grundbestandteile; und die durch die Untersuchungen eines Swammerdam, Malpighi, Leenwenhoek konstatierte Thatsache, dass ein kontinuierlicher Zusammenhang der Organismen untereinander herrscht, macht die Annahme einer ununterbrochenen, lückenlos aufsteigenden Stufenreihe in der Ordnung dieser Elemente zur Gewissheit. So stellt sich den Sinnen

zwar die Welt in der Gestalt der Körper dar; wer aber ihr wahres Wesen zu durchschauen vermöchte, der sähe unendlich viele, unkörperliche, spirituelle, verschieden gestaltete Kraftcentren, die selbstthätig, zielstrebig und beständig veränderlich sind. Die Monaden stellen sich so als das aus dem Wesen der individuell gestalteten Erscheinungswelt abstrahierte metaphysische Prinzip dar.

Wenn nun aber die Monaden nur selbständige, sich unabhängig von einander entwickelnde Wesen wären, so würde die uns in der Natur entgegentretende gesetzmässige Ordnung der Dinge unerklärlich sein. Durch körperliche gegenseitige Einwirkung kann sie nicht begriffen werden, da die Monaden selbstthätige, spirituelle Wesen sind. Demnach lässt sich nur annehmen, dass verschiedene auf einander folgende Stadien der Entwicklung der einzelnen Monaden mit einander in eine korrespondierende Beziehung von Anfang an durch Gott gesetzt worden sind. Die Monaden sind in jedem Augenblicke ihrer Entfaltung von einander abhängig und bedingen sich gegenseitig; keine kann fehlen, ohne den bestehenden Zusammenhang aufzubrechen, und jede trägt diese universelle Beziehung als ihre Wesenheit gleichsam in sich. In jeder spiegelt sich, je nach der ihr zukommenden individuellen Kraft, das ganze Universum, wie Leibniz sagt. In dieser Theorie gewinnt die Thatsache, dass das Universum einen unverbrüchlichen Kausalzusammenhang zeigt, einen metaphysischen Ausdruck. Es ist die prästabilierte Harmonie.

Bei Newton und Shaftesbury beruht das Wesen der Harmonie auf der vernünftigen Zweckordnung, welche die blind waltenden Naturgesetze zur Übereinstimmung bringt; bei Leibniz auf dem kausalen Zusammenhang, welcher die freithätigen Monaden zu übereinstimmendem Wirken zwingt. Dort ist Gott wirklich der beständige Leiter und Regierer der Welt. Hier ist er der Schöpfer des ein für alle Mal festgestellten Zusammenhangs, welchen die Monaden zu verwirklichen haben.

Diese Anschauungen bestimmen nun Leibnizens Auffassung vom Wesen Gottes und von seinem Zusammenhange mit der Welt in folgender Weise. Ist die prästabilierte Harmonie, der kausale Zusammenhang der Dinge, gleichsam der Ausdruck des letzten Willens Gottes, so kann von einer fortwirkenden Erhaltung der Welt durch Gott, so sehr sich auch Leibniz bemüht, eine solche anfrecht zu erhalten, nicht die Rede sein; damit kommt aber das Moment der Freiheit in Gott in Gefahr. Der Weltlauf ist der ein für alle Mal festgesetzte, sich notwendig verwirklichende Kausalzusammenhang. Gott setzt nicht nur die Welt in Bewegung, damit sie sich nach unabhängig waltenden Gesetzen selbst weiter formt; sondern wie ein Künstler steht Gott dem Universum gegenüber, in dem sich ein wohl durchdachter Plan verwirklicht. Damit wird das Moment der Freiheit in die dem Schöpfungsakt vorausgehende Zeit verlegt. Der Vorgang ist so

zu denken: Vor Gottes Geist stehen, wie vor dem Auge des Künstlers, vor Beginn seines Schaffens eine Fülle von Möglichkeiten der Weltgestaltung. Die unendliche Zahl der Monaden lässt einen unendlichen Reichtum von Kombinationen zu. Gott wählt diejenige Verbindung, welche sich als die verhältnismässig beste erweist. Die Freiheit Gottes liegt also in dem von ihm vollzogenen Wahlakt.

Die Welt ist demnach, wie Leibniz will, die relativ beste, wie sie sich auf Grund der vorhandenen Bedingungen, die in den selbstthätigen Monaden sind, gestalten liess. Dann ist aber das Übel und das Böse nicht mehr bloss ein Schein, wie noch bei Shaftesbury, sondern wirklich in seiner Realität anzuerkennen.

Aber die Auffassung des Übels im Zusammenhange der Welt verrät doch bei Leibniz noch ein Schwanken. Seinen vermittelnden Neigungen entsprechend möchte er den kosmischen mit dem individuellen, den universellen mit dem anthropocentrischen Standpunkt vereinigen. Die Welt ist voll Elend, aber es ist nötig, denn es ist die unvermeidliche Folge des Besten. Ja in der Art, wie Gott es zulässt, beweist er seine grosse Güte. Wenn Gott das Übel will, so kommt das nicht bloss daher, dass er grosse Güter daraus herleitet, sondern er findet sie auch mit den grössten aller möglichen Güter verknüpft, so dass es ein Fehler wäre, wenn er sie nicht zuliesse. Dann aber bezeichnet er doch auch hier das Übel nur als eine uns so erscheinende Unordnung. Im Ganzen ist Ordnung. Es ist mit dem Universum gerade so, wie mit perspektivischen Erscheinungen, wo gewisse schöne Zeichnungen verworren erscheinen, wenn man sie nicht in die wahre Gesichtswerte gerückt hat, oder sie durch ein Glas betrachtet. Erblickt man nur Fetzen und Bruchstücke und nicht das vollständige Werk, so ist es kein Wunder, wenn darin keine gute Ordnung zu Tage tritt. Der Mensch ist nur ein Teil im grossen Reiche der Geister. Gott hat höhere Pflichten als nur das Wohlsein der Kreatur. Das letzte Ziel seines Wirkens ist das Universum. Darauf hat der Mensch seinen Blick zu richten; also ganz wie bei Shaftesbury.

Leibnizens System ist das letzte in der Reihe der grossen Systembildungen, welche das Universum als einen räumlich vollendeten Zweckzusammenhang darstellen. Die Teile desselben gewinnen erst Bedeutung in ihrer Beziehung auf das Ganze. Zwar gesteht ihnen Leibniz auch schon einen gewissen selbständigen, individuellen Wert zu, aber der eigentliche Zweck ihres Daseins besteht doch darin, zur Verherrlichung des letzten und höchsten aller Zwecke, der Schönheit des Kosmos und damit Gottes selbst, zu dienen. Die kosmische Schätzung der Einzelseiendenz verhindert auch ihn noch, den Eigenwert des Individuums richtig zu beurteilen. Auf den Menschen bezogen bedeutet dies, dass auch er nur aus der Thatsache, ein kosmisches Glied des Ganzen zu sein, die

Berechtigung seiner Existenz ableiten kann. In dieser Betrachtungsweise verliert dann auch, wie wir gesehen haben, das Übel seine reale Anerkennung, und der Mensch findet dem Leiden gegenüber keinen andern Trost, als dass er dessen Notwendigkeit innerhalb des Kosmos einsehen und nicht sich selbst als Zweck, sondern das Universum als solchen betrachten lernt. Bei den folgenden Denkern tritt diese kosmische Schätzung allmählich immer mehr zurück und beginnt einer vertieften geistigen Auffassung Platz zu machen. Schon bei Hemsterhuis wird diese Wandlung in der Beurteilung sichtbar.

III.

Franz Hemsterhuis (1720—1790), der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, der der Platoforschung des 18. Jahrhunderts neue Anregung gegeben hat, ist nicht weniger als Shaftesbury in Deutschland von tiefem Einflusse gewesen. Im Kreise der Fürstin Galizin in Münster, wo Hamann, Lavater, Jacobi, auch Goethe zeitweilig verkehrten, genoss er das Ansehen eines der grössten Weisen aller Zeiten. Garve, Mendelssohn, Claudius nennen ihn mit Bewunderung. Herder bezeichnet ihn in dem ersten Anfluge seines Enthusiasmus als einen der bedeutendsten Denker, die seit Platos Tagen gelebt haben. Jacobi zeigt in seinem Woldemar den tiefgehenden Einfluss, den er von Hemsterhuis empfangen hat. Goethe charakterisiert ihn als einen „jener Menschen, von denen man sich keinen rechten Begriff machen kann, ohne sie gesehen zu haben, die man nicht richtig beurteilen kann, wenn man sie nicht in Beziehung und Streit mit ihrer Umgebung sieht“.

Seine umfangreicheren Schriften, der „Sophylus“ und „Aristaeus“, sind in dialogischer Form abgefasst. Shaftesbury und schliesslich Plato sind darin seine Vorbilder. Die Abfassung seiner ebengenannten Hauptschriften fällt in das spätere Mannesalter. Drei Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft erscheint sein Sophylus, zwei Jahre nach diesem der Aristaeus, seine eigentliche Theodicee.

Hemsterhuis' Anschauung zeigt all das Unsichere und Schwankende, das allen Systemen eigen zu sein pflegt, die auf dem Übergangspunkte zweier verschiedenen Denkrichtungen stehen. Das Zeitalter von Leibniz bis Kant ist reich an Geisteserzeugnissen, die diesen schillernden Charakter tragen.

In der Auffassung der Philosophie verrät sich Hemsterhuis als ein Anhänger aufklärerischer Tendenz. Mit seiner Zeit teilt er die Meinung, dass Philosophie praktische Lebensweisheit sei, und wie für Hamann, Mendelssohn und andere gilt auch für ihn Sokrates, der grosse praktische Lehrmeister, als der Philosoph aller Philosophen. Er hat die Menschen gelehrt, dass die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem rechtschaffenen Herzen

zu finden sei, dass sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sei. Philosophie ist ihm also der Ausdruck praktischer Lebensführung, und ihre Probe hat sie in der Anwendung auf das menschliche Verhalten zu bestehen. Keiner tritt so energisch mit dem Anspruch auf Trost an die Philosophie auf wie Hemsterhuis. Mit der Betrachtung des Leidens in der Welt hebt sein Aristaeus an, und in den Lösungsversuch dieses Problems läuft endlich die Schrift nach manchen Abweichungen aus.

In seiner Naturschauung schliesst er sich an Cudworth und Newton an. Er teilt die reine atomistische Ansicht. Die Materie ist ursprünglich träge, die Bewegung ist keine der Materie zukommende Eigenschaft. Auch Hemsterhuis kann sich die dauernde Bewegung nicht aus dem einmaligen Stosse erklären, denn die Kraft, welche einem Atomteilchen mitgeteilt ist, wird durch die Trägheit eines andern aufgehoben. Die Trägheit ist, wie Hemsterhuis sagt, nichts als die dem Dinge zukommende Kraft, mit der es ist, was es ist. Die bewegende Kraft findet in der Trägheit der Materie eine Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung heben sich auf. Folglich würde das Universum in jedem Augenblicke seine eigene Wirkungskraft aufheben. Wie für Cudworth und Newton ist auch für ihn ohne eine fortdauernd bewegende Kraft die Veränderung in der Welt undenkbar. Ohne sie wäre der Kosmos eine chaotische Masse.

Die aktive Kraft, das Prinzip der Organisation überwindet beständig den der Materie anhaftenden passiven Widerstand und bringt dadurch immer höher sich entwickelnde Bildungen hervor. Hier nähert sich Hemsterhuis der Ansicht der spekulativen Naturphilosophie von Kiermeyer, Steffens und Schelling. Den Trieb der Organisation charakterisiert er nun näher als Tendenz, Wille in der Natur. Ganz ähnlich später Fichte, Schelling, Schopenhauer. Sie ist der Hang der Natur zur Bildung der Substanzen. Dieses Prinzip der Bewegung ist gleichmässig wirkend und ewig. Ja, es wundert ihn, dass die Menschen, welche die Ewigkeit der Ruhe so deutlich sehen mussten, nicht geradeswegs daraus die Ewigkeit der Bewegung und folglich des thätigen Prinzips schlossen, welches die wirkende Ursache derselben ist. Man kann dies Prinzip Weltseele heissen; die höchste Fähigkeit, die man diesem Prinzipie mit gutem Rechte beilegen kann, bestehe darin, dass es die Dinge verändert, allenfalls ihnen Gesetze giebt; niemals aber kann man es zu einer erschaffenden Macht erheben. Diese ist ein unendlich über unseren Verstand erhabenes Prinzip, und seine Existenz ist so unzweifelhaft als die Existenz des ganzen Universums, weil ohne das Dasein der ersten Macht das Dasein des ganzen Universums eine Ungereintheit sein würde.

Während Cudworth, Newton, Shaftesbury in der Thatsache der Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen selbst

noch einen Erkenntnisgrund für einen vernünftigen, weisen Weltlenker sehen, erklärt Hemsterhuis diese Erscheinungen nur aus den der Natur eigentümlichen Kräften heraus: der Passivität der Materie und dem Organisationstrieb. Aus diesen leitet er alle in der Wirklichkeit stattfindenden Veränderungen ab. Gottes Dasein erscheint ihm also nicht deshalb notwendig, weil, wie es bei Cudworth, Newton, Shaftesbury der Fall ist, die sich in der Organisation offenbarende Zweckthätigkeit sonst nicht zu verstehen wäre; vielmehr sucht er sein Dasein lediglich aus der Thatsache der Existenz überhaupt zu beweisen. Die Materie ohne einen sie schaffenden Gott wäre ihm nicht minder unverständlich als das Prinzip der Organisation. Also im Dasein, nicht in der Eigentümlichkeit der Organisation liegt ihm das ausschlaggebende Moment für die Existenz Gottes. Im Grunde ist es also noch dieselbe Auffassung wie bei Descartes, die Auffassung Gottes als des ersten Bewegers, nur dass bei Hemsterhuis die Bewegung nicht mechanisch, sondern organisch, substanzbildend gedacht wird. Auch Hemsterhuis sagt: Gott hat das Weltall geschaffen und ihm zur Bildung von Substanzen einen ewigen Anstoss gegeben. Und da er an der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung festhält, so scheint auch ihm ein Lenken und Erhalten der Weltordnung ausgeschlossen. Vorsichtig genug drückt er sich in diesem Punkte aus: Denn, sagt er, ohne unmöglich zu sein, muss es doch jedem eingeschränkten Wesen unmöglich erscheinen, dass Gott in einem besonderen Falle ein Gesetz zerstört, welches aus dem von ihm selbst der ganzen Natur gegebenen, ersten Anstoss entspringt.

So wäre denn jede vernünftige Weltordnung ausgeschlossen? So kümmerte sich Gott nicht um die Schicksale der Menschen und wäre auch nur ein von aussen stossender Gott? Doch nicht. Auch nach Hemsterhuis wirkt Gott beständig in der Welt und waltet über dem Dasein seiner Geschöpfe. Wie bei Spinoza die Gottheit mit der Natur identifiziert wird, so bei Hemsterhuis mit dem organisierenden Prinzip, ohne dass sie doch darin ganz aufginge. Dasselbe ist nicht nur seine Schöpfung, sondern sein beständig wirkender Wille. Das ganze Universum vermag, das Wirkliche und das Mögliche zusammen genommen, nicht einen einzelnen Teil, einen Akt, oder einen Modus von dem unendlichen Gotte auszumachen. Doch ist er allenthalben: „Er ist hier, hier in diesem Strauche; in mir, in dir, Aristaeus, ist kein Teil, so unteilbar klein wir uns ihn auch immer denken mögen, den er nicht durchdringt. Er ist in dir ebenso vollkommen gegenwärtig als in dem ganzen Weltall, als in sich selbst.“

So wird die Thatsache des Übels noch rätselhafter. Auf zwei Wegen sucht ihr nun Hemsterhuis beizukommen. Auf dem ersten nähert er sich der Betrachtungsweise des späteren Kant und Schiller; der andere zeigt ihn ebenso wie diese in ihrer Früh-

zeit noch im Banne der Anschauung von Shaftesbury und Leibniz. Wir gehen zunächst dem letzteren nach.

Wir haben, sagt Hemsterhuis, kein Recht, das Uebel als einen Zustand der Unordnung im Universum zu bezeichnen. Ordnung ist ein relativer Begriff. Im Kopfe eines Wilden malt sich Ordnung ganz anders als in dem eines Newton. Ordnung ist also überhaupt keine Eigenschaft der Dinge, sondern hängt von der Fähigkeit des beschauenden Subjekts ab. Wir müssen daher zunächst einen Blick auf unsere Fähigkeiten und Organe werfen, mit denen wir die Wirklichkeit erfassen. Da bemerken wir nun eine arge Beschränkung. Nur mit wenigen Organen ausgestattet, vermögen wir die Dinge nur soweit zu erkennen, als wir sie damit auffassen. Ein jedes Wesen kann hunderttausend Seiten haben, die alle gleich sehr seiner Natur zukommen, und wovon doch keine einzige gegen unsere Organe gekehrt ist. Wenn wir demnach von ihrer Idee auf die Wesenheit irgend eines Gegenstandes schliessen, so gilt der Schluss nur von derjenigen Seite oder denjenigen Teilen der Wesenheit, die auf unsere Organe wirken können. „Der Kegel, den Sie da sehen“, sagt Sophylus zu Eutyphron, „hat unter verschiedenen Arten zu sein, welche ihm zukommen können und die ich nicht kenne, auch diejenige Art zu sein, vermöge welcher er, wenn er mit dem Lichte, mit meinen Augen und mit mir existiert, eine Wirkung hervorbringt, welche die Idee ist, die wir beide gegenwärtig von diesem Kegel haben.“ Könnte die Materie durch hunderttausend verschiedene Mittel, durch hunderttausend verschiedene Organe auf mich einwirken, so würde ich durch sie auf hunderttausend verschiedene Arten affiziert werden; sie würde für mich, wenn ich eine Erklärung von ihr geben sollte, hunderttausend verschiedene Attribute haben, und daraus folgt dann, dass die Erscheinungsweise der Gegenstände von meiner Organisation abhängt. Daraus ergibt sich nun aber für die Auffassung der Ordnung im Universum, dass uns nur deswegen vieles als unordentlich erscheint, weil wir nicht die vollständige Wesenheit der Dinge oder die ganze Summe ihrer Eigenschaften zu erkennen vermögen. Vollkommeneren, mit feineren Sinnen begabten Wesen würde das Weltall seine Harmonie und Einstimmigkeit enthüllen.

Doch Hemsterhuis hat schon nicht mehr den lebendigen Glauben an diese Deduktion, wie noch Shaftesbury. Er sucht noch nach anderen Gründen, um uns mit der Thatsache des Uebels anzusöhnen.

Nicht an jedes Leiden dürfen wir den Massstab der eigenen Empfindung anlegen. Im Beginn des „Aristaeus“ werden die mit einander unterhandelnden Freunde zu dieser Betrachtung dadurch angeregt, dass sie sich einen Wurm im Staube krümmen sehen, den der Fuss des Wanderers getroffen hat. Schmerzempfindung

hängt mit der Organisation des Individuums zusammen. Die sensible Reizbarkeit ist dem Reichtum oder der Armut der Wesenheit, dem Geistesvermögen des Individuums angepasst. Die Grösse des Schmerzes steht mit dieser Fähigkeit im Zusammenhang. Man beurteilt daher die Leiden eines Wesens niedriger Organisation unrichtig, wenn man meint, dass sie unseren unter gleichen Bedingungen ähnlich sind.

Wie verhält sich aber mit den an eigenen Leibe erfahrenen Übeln? Hier ist nun der Punkt, in dem Hemsterhuis Kant und Schiller ganz nahe kommt. Bei keinem der früheren Denker tritt besonders im Zusammenhange mit der Frage vom Übel die moralische Selbständigkeit, die autonome Freiheit des Menschen so nachdrücklich auf wie bei Hemsterhuis. Er hat die höchste Meinung von der geistigen Macht des Menschen und von der Unverteilbarkeit seines Wesens. „Wenn ich sehe,“ sagt Aristaeus, „dass die Vulkane, dass Überschwemmungen, Pesten, Erdbeben ganze Millionen Wesen wie ich zusamt ihrer ganzen möglichen Nachkommenschaft vernichten; wenn ich in Gedanken mich in irgend ein entferntes Gestirn versetze und die Kleinheit unseres Planeten betrachte; wenn ich an die Zufälle denke, die in einem Augenblicke diesen ganzen Erdball zerstören könnten: so, ich gestehe es, so verliere ich mich, so sehe ich kein Verhältnis mehr zwischen mir und diesem Gott; und es fehlt nicht viel, dass ich nicht in eben das Chaos von Zweifeln zurücksinke, aus welchem du mich herausgezogen hast.“ „Das Nichts der Menschheit drückt dich nieder,“ erwidert darauf Diokles, „aber, Aristaeus, bist denn du, wenn du von Stern zu Stern fliegst, um diesen Erdball, den wir bewohnen, von weitem zu betrachten, bist du denn wirklich so sehr wenig? so sehr etwas Geringes? Bist du wirklich so sehr wenig, wenn du als Naturkundiger die Gesetze der Natur erforschest? wenn du als Gesetzgeber den Lastern der Gesellschaft Zaum und Gebiss anlegst? wenn du durch deine Ansichten die kommenden Jahrhunderte aufklärst?“

In dieser Kraft seines Geistes, die sich in der moralischen Freiheit, in der Hoheit seines Wollens äussert, findet der Mensch eine Gewalt, an die keine Macht der Erde heraneicht. Sokrates lehrt uns zur Genüge, sagt Hemsterhuis, dass es dem kleinen Willen der Menschen nicht gegeben ist, wider die Stärke einer Seele, wie die seinige war, zu ringen. „Er lehrt uns zur Genüge, dass weder Anytus noch Melitus, seine Richter, jemals zu der Höhe gelangen konnten, von welcher herab er sie so betrachtete, wie du die kleinen Insekten ansiehst, die das dünne Oberhäutchen deiner Hand durchwühlen, um sich von deinem Blute zu nähren, und deren mühsame Arbeit dich belustigt.“

Hier ist nicht mehr von einer Erklärung des Übels die Rede. Hier wird es nicht mehr als wesentlich und notwendig

zu begreifen versucht, indem man es in unendlichen All auflöst. Hier verschwindet seine Furchtbarkeit vor der weltüberwindenden Macht des menschlichen Geistes. Die erhabene Seelenstimmung ist es, die dem Leide und dem Übel alle Gewalt raubt. Das ist aber ganz die Art, wie sich auch Schiller damit abfindet. Auch der Gedanke tritt schon bei Hemsterhuis, wenn auch nicht in gleicher Kraft wie bei Schiller auf, dass der Mensch den Willen des Geschicks zum seinigen machen müsse, um nicht als Sklave, sondern als frei sich selbst bestimmendes Wesen durchs Leben zu gehen. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron.“ Den höchsten Zustand, wo jeder Kampf ausgelöscht ist, wo zwischen Wollen und Vollbringen, individuellem Dasein und Schicksal die innigste Übereinstimmung herrscht, malt Hemsterhuis in dem Bilde: „Sieh den Adler, der in den Lüften schwebt und immer seinen Flug dem Hauche des Äolus gemäss einrichtet; er fliegt sonder Beschwerlichkeit; seine Flügel scheinen unbeweglich; er ist das vollkommenste Simbild des tugendhaften und glücklichen Menschen, der auf kein Hindernis stösst und dessen Flug, obgleich endlich und beschränkt durch seine Natur, unanförhlich durch den unendlichen Strom des höchsten Willens auf die wahre Glückseligkeit geleitet wird.“

So trägt der Mensch den Keim des Guten und des Glückes in der eigenen Brust. Ans seinem freien Willen entspringt vieles von dem, was wir Unglück nennen. Die Gradationen im Bösen und Guten sind von ihm selbst geschaffen. Der Abstand zwischen dem Thron und dem Strohlager, zwischen der kultivierten und ausgeschmückten Weichlichkeit auf der einen, der Not und dem Schmerz auf der andern Seite, sind sein Werk. Und hat er auch nicht, wie sich Hemsterhuis vorsichtig ausdrückt, die Gewissheit, dass Gott sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmert, das weiss er gewiss, dass in ihm ein aller Natur überlegenes, von der Gottheit stammendes Prinzip lebt, das ihn befähigt, von den Mächten des Irdischen sich loszumachen und sich zu einer höheren Vollkommenheit zu entwickeln.

Hiermit eröffnet er den Ausblick in eine weite Zukunft. Es ist nicht möglich, dass diese Entwicklung unseres inneren Selbst mit dem Irdischen zu Ende ist. „Wie vielerlei Entwicklungen, wie vielerlei Tode die Seele bedarf, um zu der allergrössten Vollkommenheit zu gelangen, deren ihr Wesen fähig ist, bedeckt so lange ein für uns verborgenes Geheimnis, als die Folge der Zeit und der Teile für uns das einzige Mittel bleibt, deutliche Begriffe zu erlangen.“

Hemsterhuis hat die Betrachtungsweise des Übels vertieft. Den früheren ist alles Leiden, aller Schmerz in Bausch und Bogen Übel. Hemsterhuis unterscheidet das moralische Übel vom physischen und zeigt, dass jenes in der Freiheit des Menschen

begründet ist und dass es daher auch in seiner Macht steht, an seiner Beseitigung zu arbeiten. Er zeigt ferner, dass das, was wir Übel nennen, ganz relativ ist, dem einen als solches erscheint, was dem andern nicht; dass es je nach der Anlage und Art seines Geistes als Übel empfunden oder nicht empfunden werden kann. Aus der Thatsache des Übels darf nicht auf den Mangel eines vernünftigen Waltens im Universum geschlossen werden, man müsste denn aus der Freiheit des Menschen darauf schliessen wollen, während sie doch aber gerade im Gegenteil einen Beweis dafür liefert. Für die grossen physischen Übel, die den Menschen in den gewaltsamen Ausserungen der Natur bedrohen, weiss Hemsterhuis keinen anderen Trost freilich als die Unsterblichkeit der Seele, die in einem höheren Zustande ihre Aussöhnung mit ihrem traurigen Geschieke erfährt.

IV.

Hemsterhuis hatte den Gedanken von der Autonomie des Geistes und der sittlichen Freiheit nicht in seiner ganzen Bedeutung für die Ideen von Gott und Unsterblichkeit erkannt. Hier hat erst Kant einen Schritt weiter gethan. Bei ihm kommt nun endlich zum klaren Ausdruck, was am Anfange des 16. Jahrhunderts begonnen, in den grossen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach verdeckt, nur in Unterströmungen fortlebt: die Ueberzeugung von einer im Menschen vorhandenen Macht des Geistes, die aller Natur überlegen. In Schiller erhält diese Gewissheit ihren erhabensten Ausdruck.

Für die Beurteilung Kants in diesem Zusammenhange kommt es besonders auf folgende drei Punkte an: Wie denkt Kant über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Welcher Gebrauch lässt sich unter Voraussetzung desselben für die Annahme der Gottheit davon machen? Wie löst er die Frage nach der Unvollkommenheit und dem Uebel in unserem Dasein?

Wie denkt er über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Von seiner ersten grossen Schrift über die Naturgeschichte des Himmels (1755) bis zu seinen Aufsätzen über die Bestimmung des Begriffes der Menschenrace (1786) und über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788), endlich seiner Kritik der Urteilskraft (1790) hat Kant stets daran festgehalten, dass es in der Natur Erscheinungen gebe, die sich auf rein mechanischem Wege nicht erklären lassen. Doch hat er selbst von der kausalen Naturerklärung den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Er hat die gegenwärtige Gestalt der Himmelswelt auf mechanischem Wege in der schon genannten Schrift über die Naturgeschichte des Himmels abzuleiten unternommen und der wissenschaftlichen Annahme die erste Gestalt gegeben, welche unter dem Namen der Kant-Laplace-Helmholtz'schen

Hypothese berühmt geworden ist. Er hat später in den verschiedenen Arten und Gattungen nur Abartungen und Racen derselben ursprünglichen Gattung erkannt, die sich nur durch Anpassung an die vereinzelt lebenden Bedingungen und Umgebungen entwickelt haben. Und er hat es deutlich ausgesprochen, dass das konstitutive Prinzip aller Naturwissenschaften das Naturgesetz sei, in dem Reiche der Erscheinungen Notwendigkeit herrsche, die Wirklichkeit dem Gesetze der Kausalität unterworfen sei.

Aber ebenso bestimmt hat er zu allen Zeiten daran festgehalten, dass viele Naturerscheinungen und besonders das organische Leben unter dieser Voraussetzung allein unverständlich seien. Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, meint er in Bezug auf das Sonnensystem ohne Vermessenheit sagen zu können. Aber nicht von der geringsten Pflanze oder dem Insekt kann man Ähnliches sagen. „Der Bau der Pflanzen und Tiere zeigt eine solche Gestalt, wozu die allgemeinen und notwendigen Naturgesetze unzulänglich sind,“ heisst es in seinem „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“. Und wenn er oben die Verschiedenheiten der Gattungen durch die Anpassungen verschiedener Lebensbedingungen zu erklären versucht hat, so sieht er sich doch auch, um diese Veränderungen begreifen zu können, zu der Annahme genötigt, dass dergleichen gelegentliche Entwicklungen vorgebildet seien; „denn äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursache von demjenigen sein, was notwendig anerbt oder nachartet.“ So sagt er auch noch in der Kritik der Urteilskraft: „Es mag immer sein, dass z. B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloss mechanischen Gesetzen begriffen werden können (als Häute, Knochen, Haare), so muss doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so formt und an den gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch begriffen werden.“ Innere, organische Zweckmässigkeit hält Kant fest. Er ist der Ansicht, dass das organische Wesen ein zweckmässiger Zusammenhang ist, in dem die Teile und das Ganze sich gegenseitig bedingen, in dem alle Teile so geordnet und zusammengesetzt sind, wie es die Natur des Ganzen erfordert. Sieht die frühere Zeit in dem gesamten Universum einen solchen organischen Zusammenhang, in dem systematische Gliederung, harmonischer Aufbau und sich gegenseitig korrespondierende Zweckmässigkeit herrschen: so reducirt Kant, der Naturanschauung seiner Zeit entsprechend, diese Eigenschaften auf das organische Individuum. Für die individuelle Bildung gilt noch immer, was früher für das Universum, dass es ein in sich vollkommenes, durch den harmonischen Aufbau gegenseitig sich entsprechender und bedingender Teile vollendetes Ganze sei.

Wie denkt Kant über die Beziehung Gottes zu dem teleologischen Zusammenhang? Seine letzte Antwort auf diese

Frage ist die, dass ein Schluss von dem Universum in irgend welcher Form auf die Existenz Gottes unmöglich ist. Aber nicht immer ist er dieser Meinung gewesen. Er hat in seiner Habilitationsschrift vom Jahre 1755, in der er sich mit Leibniz auseinandersetzt, die Ansicht vertreten, dass man sich die im All herrschende Übereinstimmung der Substanzen nicht, wie Leibniz will, durch die prästabilierte Harmonie hergestellt denken kann; sondern man werde durch die Thatsache ihrer gegenseitigen Abhängigkeit zu der Voraussetzung einer fortwirkenden, erhaltenden Vernunft gedrängt. Dies Moment gegenseitiger Abhängigkeit bilde den Beweis für eine höchste Ursache aller Dinge. Die Existenz der Substanzen für sich erkläre den gegenseitigen Zusammenhang nicht und nötige vielmehr zur Anerkennung einer äusseren Ursache, durch welche ihre Existenz und ihr gegenseitiger Zusammenhang zu einander bewirkt ist. Ebenso sagt er in seiner Naturgeschichte des Himmels, die Übereinstimmung und Ordnung der Natur habe darin ihren Grund, „dass die Wesen aller Dinge in einem gewissen Grundwesen ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit hervorbringen.“ In seinem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) hat er sich bemüht, die in mathematischen und physischen Verhältnissen herrschenden Zweckbeziehungen zum Teil nachzuweisen, und es gleichfalls für unmöglich erklärt, diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgerheimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber zu verstehen. Ja, er hat hier auch weiter geschlossen und nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur als Wirkung Gottes begreifen können. Es ist noch derselbe Standpunkt, den Newton, Shaftesbury, Leibniz vertreten.

Anders in der kritischen Periode. Gewiss herrscht, wie wir schon gesehen haben, nach Kants Überzeugung in den organischen Produkten der Natur fraglos Zweckgestaltung. Aber müssen wir diese auch in den einzelnen Erscheinungen und in gewissen Verbindungen dieser Erscheinungen annehmen, so sind wir doch nicht im stande, uns bis zur Erkenntnis des gesamten universalen Zusammenhangs zu erheben. Von einer im Universum herrschenden Absicht können wir aber nur sprechen, wenn wir das ganze System zu überschauen vermögen. Keine Durchforschung der Natur, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns etwas von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen. Es ist also unmöglich, sich auf diesem Wege zu dem Begriffe einer höchsten Intelligenz zu erheben, auf die Erkenntnis der

Natur eine Theologie aufbauen zu wollen. „Nach bloss theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs kann niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurteilung der Natur zurichte, herausgebracht werden.“ Das in der Natur sich offenbarende zweckmässige Wirken kann völlig erklärt werden durch die Annahme eines Prinzips, das seine Erfolge lediglich durch die in seinem Wesen begründete Notwendigkeit nach Analogie des Kunstinstinkts der Tiere hervorbringt. Die Annahme einer Weisheit oder wohl gar einer höchsten und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundenen Weisheit ist ganz unnötig.

Eine Naturtheologie ist nicht möglich. Damit wendet sich Kant gegen alle Versuche des 18. Jahrhunderts, welche das Dasein Gottes aus dem Universum abzuleiten unternahmen. Er schlägt einen andern Weg ein. Gewissheit von Gott und Erkenntnis seines Wesens kann der Mensch nur aus seiner inneren, moralischen Anlage gewinnen. Kant hat mit der ganzen Energie seines Denkens und mit der sittlich erhabenen Begeisterung, welche sein Leben durchweht, die vernünftige Seite der Menschennatur und die darin wurzelnde sittliche Anlage hervorgehoben. Mit gewaltsamer Einseitigkeit, die dann besonders den Widerspruch Schleiermachers gefunden, hat er den Menschen zum blossen Vernunftwesen gemacht. Der Verherrlichung der Natur durch Shaftesbury, deren wir oben Erwähnung gethan, steht bei Kant die bekannte Apostrophe an die Pflicht gegenüber: „Pflicht, du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirischbestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“ Als solche moralisch freie Persönlichkeit ist der Mensch Zweck, ja der höchste Zweck und das einzige Naturwesen, welches Zweck an sich selbst hat; und in diesem Sinne ist demnach die ganze übrige Natur Mittel zu seiner Vollendung. Aber wohlverstanden nochmals, sofern er Vernunftwesen, keineswegs, sofern er Naturwesen ist. Das 18. Jahrhundert hatte behauptet: Der Mensch darf sich nicht als Zweck betrachten; das Universum und damit die Herrlichkeit Gottes ist vielmehr der höchste Zweck; Kant erklärt den Menschen für den höchsten Zweck. Wolff, Derham, Nieuwentyt hatten gesagt: Der Mensch ist der höchste Zweck der Schöpfung, hatten aber dabei an den Menschen als Sinnenwesen gedacht und seine

leibliche Glückseligkeit im Auge gehabt. So schafft Kant ein Drittes und Letztes: Wohl ist der Mensch der eigentliche Zweck der Schöpfung, aber nicht in Anbetracht der Natur sondern des Geistes. Des Gefühls, als moralisch freie Persönlichkeit Selbstzweck zu sein, wird sich der Mensch in der Verpflichtung bewusst, dass er an der Realisierung des Sittengesetzes als des höchsten Gutes mitzuarbeiten hat. Dieses Verhältniss lässt sich durch kein Argument erweisen, sondern ist dem Menschen im persönlichen Erlebnis gegeben; und ebenso gewinnt er in lebendiger Erfahrung die Überzeugung, dass, weil er selbst und die Natur nicht Ursache davon sein kann, es einer moralischen Intelligenz bedarf, „um für den Zweck, dazu er existiert, ein Wesen zu haben, welches dennoch von ihm und der Welt die Ursache sei.“

Aber noch aus einem andern Grunde ist das Dasein Gottes ein Postulat. In der Natur lässt sich nach Kant, wie wir gesehen haben, über einen vernünftigen Zweckzusammenhang nichts ausmachen. Aber in anderer Hinsicht ist doch in der Welt die Annahme eines teleologischen Zusammenhangs praktisch erforderlich. Als Vernunftwesen erlebt der Mensch in sich die Notwendigkeit, an der Realisierung des Sittengesetzes mitzuarbeiten. Als Sinnenwesen fühlt er sich an die Natur gebunden und hat das Bedürfnis nach Glückseligkeit. An und für sich besteht zwischen dem Sittengesetz und der Naturordnung gar keine Beziehung. Dennoch, sagt Kant, tragen wir in uns das Gefühl der moralischen Notwendigkeit, dass zwischen beiden ein zweckmässiger Zusammenhang bestehe. Die Harmonie und Übereinstimmung, welche Shaftesbury und Leibniz in der äusseren Naturordnung sehen, verlegt Kant in das Verhältnis zwischen ihr und dem sittlichen Streben des Menschen. Da von dem Menschen aus, der ja weder Schöpfer der Natur noch Begründer des Sittengesetzes ist, unmöglich eine solche Vereinigung ausgehen kann, bleibt nichts übrig, als das Dasein Gottes anzunehmen. „Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes.“

Die Frage nach dem Übel wird anfangs von Kant noch ganz im Sinne von Leibniz beantwortet. Wir sind ein Teil der Schöpfung und wollen das Ganze sein. Aber die Gesetze kümmern sich nicht um uns, die höchste Weisheit hat die niederen Zwecke höheren untergeordnet. Das Ganze ist ein zusammenhängendes Zwecksystem, in dem alles relative Gliederung, nichts aber Selbstzweck ist. Alle Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen notwendig sind, müssen jederzeit darum gut sein, weil sie notwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unansprechlich ist. „Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden

die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber immer mehr einsehen lernen, dass das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut sei.“

Mit der Überzeugung von dem transcendenten Wesen des Geistes verlässt Kant diese Betrachtungsweise und weist selbst die Unmöglichkeit jeder Theodicee in seiner Schrift über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 1791 nach. In dieser neuen Betrachtungsweise verliert das Übel und das Leiden überhaupt für den Menschen seine Furchtbarkeit. Er entdeckt in sich ein Vermögen, das aller Natur und den von ihr drohenden Gefahren überlegen ist. Mag sie auch unsere Güter, Gesundheit und Leben, angreifen und also die natürliche Seite unseres Wesens beständig gefährden: so ist sie doch für uns keine Gewalt, unter die wir uns zu beugen hätten. Unsere Bestimmung liegt nicht in der Befriedigung unserer Sinne, in der Beglückung unseres natürlichen Seins. Unser wahres Selbst ist unsere geistige Existenz, die sich von aller Natur unabhängig weiss. Auseres Unglück und Glück ist für den Menschen völlig gleichgültig. Sein echtes Glück besteht in dem Bewusstsein seiner höheren Bestimmung, genauer in seiner Mitarbeit an der Verwirklichung der moralischen Weltordnung. Diese Betrachtung liegt ganz in der Beweisfolge von Kants System.

Aber er bleibt sich darin nicht tren. Schon oben haben wir gesehen, dass er Sittengesetz und Natur in Beziehung zu setzen sucht und die Übereinstimmung zwischen beiden für eine moralische Notwendigkeit erklärt. Er bezeichnet es als einen Mangel, dass der Gerechte leidet, der Lasterhafte im Genusse des Glückes schwelgt, und erwartet einen Ausgleich im unendlichen Prozessus. Hier handelt es sich um die äussere Glückseligkeit. Nach Kants Auffassung des sittlichen Ideals ist aber auch unsere innere Befriedigung gefährdet. Wir erleben in uns die Pflicht, das Gesetz zu erfüllen, und zugleich empfinden wir doch die Unzulänglichkeit, dies Ideal zu erreichen. Diese moralische Unvollkommenheit, gemessen an dem Massstabe des transcendenten sittlichen Ideals, erzeugt einen Zustand der Unseligkeit, ein sittliches Leiden. Wir haben keine Hoffnung, je im irdischen Verhältnis uns dem Ziele zu nähern. Auch hier nötigt uns demnach, soll die Harmonie hergestellt werden, unser Denken zur Annahme einer Fortentwicklung unseres Geistes, in der wir uns dem Ideale immer mehr zu nähern vermögen, um es in der Ewigkeit zu erreichen. Die Unzulänglichkeit dieser Begründung hat schon der jugendliche Schleiermacher mit eminentem Scharfsinn erkannt.

Kant hat die Meinung, dass sich aus dem Universum der Schluss auf einen persönlichen, weisen, gütigen Gott widerspruchlos ergebe, gründlich widerlegt. Er hat ferner den Versuch, das Übel in der Auffassung des Weltganzen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, als misslungen erklärt. Dagegen hat er selbst in

der Antarkie des Geistes und dem moralischen Bewusstsein die einzig möglichen Grundlagen für die Lösung dieser beiden Fragen zu erkennen gemeint. Aber möglich geworden ist ihm dieser Scheinbeweis nur, weil er selbst seinen Voraussetzungen nicht treu geblieben ist und ferner Geist und Natur, Ideal und Wirklichkeit in so schroffen Gegensatz zu einander gestellt hat, wie er sich in keiner Weise rechtfertigen lässt. Das sittliche Ideal Kants leidet an solcher Überspannung, dass es überhaupt vom Menschen nicht erreicht werden kann. Vom Menschen kann nur verlangt werden, was in der Kraft seiner Natur begründet liegt. Wie Max zu Thekla sagt: „Nicht das Grosse, nur das Menschliche geschehe.“ Was über die menschliche Leistung hinausgeht, verliert für ihn seine Bedeutung. Der Mensch, der gethan hat, was in seiner Macht steht, hat seine Pflicht erfüllt. Darüber hinaus giebt es kein Gebot für ihn. Daher entsteht auch kein unseliges Gefühl, wenn er ein jenseits aller Möglichkeit liegendes Ideal nicht zu erfüllen vermag, sondern nur, wenn er seinen Kräften entsprechend sich nicht genügend bestrebt hat. Diese unseligen Gefühle zu beseitigen, bedarf es aber nicht Gottes, sondern der Mensch wird den Grund dafür in sich selbst zu suchen haben.

Kants rigoristische und transcendente Auffassung des sittlichen Ideals hängt mit seiner Verkennung der individuellen Natur des Menschen zusammen. Darin teilt er noch völlig den Mangel der Aufklärungsphilosophen. Verschwindet bei den früheren Denkern die einzelne Person in dem universalen Zusammenhang des Kosmos, der allein Zweck ist, so wird sie bei Kant fast nur Mittel für die Realisierung und Verherrlichung der moralischen Weltordnung. Letzter Zweck und höchstes Gut ist die in der Ewigkeit sich vollziehende Vollendung des Sittengesetzes. Alle vorangehenden Stadien haben nur Bedeutung, sofern sie darauf hinzielen; selbständiger Wert kommt ihnen nicht zu.

Kant verkündet mit dem ganzen Nachdruck seiner wissenschaftlichen und sittlichen Überzeugung die Thatsache eines entwicklungsgeschichtlichen Fortschritts. Ganz deutlich tritt bei ihm zum ersten Male das Moment der zeitlichen Evolution hervor. In seiner Naturgeschichte des Himmels wird es zum Pfeiler seiner Welterklärungshypothese, und in seinen auf die Menschengeschichte bezüglichen Schriften bildet es den Kern seiner Betrachtung. Hier spricht er die Ansicht aus, dass sich die Menschheit aus dem instinktiven Naturzustande zur moralischen Kultur in allmählichem Fortschreiten emporarbeite. Aber in dieser teleologischen Entwicklung kommt den einzelnen Stadien selbst kein eigentümlicher Wert zu. So sehr diese Betrachtungsweise einer zweckmässigen Evolution zum Ausgangspunkte einer neuen Begründung der vorliegenden Frage geeignet wäre, so wenig war doch, wie Kants Beispiel zeigt, damit gewonnen, so lange man das sittliche Ideal ausserhalb derselben, gleichsam an ihr Ende verlegte, statt es in

der Zeit selbst zu suchen. Diesen Weg haben erst Schiller und Scheiermacher betreten.

V.

Schiller ist zu allen Zeiten von dem lebendigen Bedürfnis einer befriedigenden Lebens- und Weltanschauung besetzt. Neben dem Künstler behauptet der sittlich-religiöse Mensch sein Recht. Ja, echter Künstler ist ihm, wie er oft genug, am energischsten in der vernichtenden Rezension über Bürger ausgesprochen hat, nur der, welcher eine sittliche Überzeugung zum Ausdruck bringt. Das Wesen seines Geistes bildet eine erhabene heroische Stimmung. So hat ihn Wilhelm von Humboldt in der Vorerinnerung zu ihrem gemeinsamen Briefwechsel charakterisiert. „Das Streben, alles Endliche in ein grosses Bild zu fassen und es an das Unendliche anzuknüpfen, lag von selbst und ohne fremden Anstoss in Schiller. Es war mit seiner Individualität gegeben.“ Schiller selbst bezeichnet in einem Briefe an die Schwestern Lengefeld das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst in grossen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, Tugend, Liebe und Tod als sein Lieblingsthema.

Auch in seiner Entwicklung wie in der Kants reichen sich zwei verschiedene Zeitalter die Hände. In seiner früheren Zeit steht er unter dem Einflusse der Ideen von Shaftesbury und Leibniz, die ihm freilich erst aus zweiter Hand, besonders durch die Vermittelung Garves bekannt werden.

Mit Locke, Shaftesbury, Ferguson sieht er im Universum einen teleologischen Zusammenhang, der ihm die Gewissheit von dem Dasein eines gütigen und weisen Gottes giebt. Wie Leibniz behauptet auch er, dass die Welt die beste ist. Lässt doch der grosse Haushalter der Welt keinen Splitter unbenutzt fallen, keine Lücke unbevölkert. Selbst aus Laster und Thorheit weiss die Gottheit Nutzen zu ziehen, und auch den Irrtum braucht sie zu ihren grossen Zwecken. Also wie bei jenen die Meinung, dass Übel und moralische Unvollkommenheit in dem Ganzen notwendig sind. Das Ganze ist ein Kunstwerk. „Wir Menschen stehen vor dem Universum, wie die Ameise vor einem grossen, majestätischen Palaste. Es ist ein ungeheures Gebäude; unser Insektenblick verweilt auf diesem Flügel und findet vielleicht diese Säule, diese Statue übel angebracht; das Auge eines besseren Wesens umfasst auch den gegenüberstehenden Flügel und nimmt dort Statuen und Säulen gewahr, die ihren Kamerädinnen hier symmetrisch entsprechen.“ Der Dichter hat auf diese Harmonie des Ganzen Rücksicht zu nehmen. „Ein Versehen in diesem Punct ist eine Ungerechtigkeit gegen das ewige Wesen, das nach dem unendlichen Umriss der Welt, nicht nach einzelnen herausgehobenen Fragmenten beurteilt sein will.“ Der Mensch gelangt zur Glückseligkeit und Vollendung, wenn er es zu überschauen

und zu erkennen sich bemüht. „Alle Anstalten, die wir in der sittlichen und körperlichen Welt zur Vollkommenheit des Menschen wahrnehmen, scheinen sich zuletzt in dem elementaren Satz zu vereinigen: Vollkommenheit des Menschen liegt in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans.“

In jeder Äusserung der Natur, in jedem ihrer Gesetze ist das Wesen der Gottheit symbolisch ausgedrückt. Die Gesetze sind das Alphabet, vermittels dessen alle Geister unter sich und mit dem vollkommensten Geiste verhandeln. Jede neue Erkenntnis der Natur, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Bluts bringen mich in Beziehung zum lebendigen Gotte, weil sie der Widerschein seines Geistes sind. „Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo.“ Dieser Gedanke von der Harmonie und künstlerischen Vollendung des Universums, in dem sich alle Gesetze in holdem Gleichmass auflösen, findet auch dichterischen Ausdruck in dem poetischen Bekenntnis, das den Schlussstein seiner ersten Periode bildet. Auch in den „Künstlern“ preist er die Symmetrie des Weltgebäudes und will dem grossen Künstler nachahmen, der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen hat.

Je höhere, schön're Ordnungen der Geist
In einem Zauberbund durchfliegt,
In einem schwelgenden Genuss umkreist:

— — — — —
Je schön're Glieder aus dem Weltenplan,
Die jetzt verstümmelt seine Schöpfung schänden,
Sieht er die hohen Formen dann vollenden,
Je schön're Rätsel treten aus der Nacht.

— — — — —
Je schwächer wird des Schicksals blinde Macht,
Je höher streben seine Triebe,
Je kleiner wird er selbst, je grösser seine Liebe.

Noch im Jahre 1792 in seiner Abhandlung „über das Tragische“ hat Schiller den Gedanken der Harmonie des Universums festgehalten und darin das eigentliche und einzige Mittel erkannt, sich über das Unglück und das Leiden hinwegzusetzen. Er bezeichnet es als die letzte und höchste Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmen kann, dass er sich „in die Ahnung oder lieber in ein deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert.“ Die Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur nennt er eine erquickende und betrachtet das Leiden des Gerechten und die scheinbare moralische Ungerechtigkeit als einen Stachel für unsere

Vernunft, „in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besondern Falles aufzusuchen und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen.“

Die Übereinstimmung im Universum, die zweckmässige Gestaltung der einzelnen Teile, ihr gegenseitiges Zusammenbestehen und Zusammenwirken wird in der Körperwelt durch die Anziehung, in der Geisterwelt durch die Liebe hervorgebracht. Auch bei Shaftesbury hält die Sympathie, auch bei Hemsterhuis die Liebe das Universum zusammen. Die Liebe ist das Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt. In dichterischer Verkörperung wird sie dann auf die leblose Materie übertragen.

Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen,
Sich in trauer Harmonie,
Sphären in einander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie.

Tilg die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod;
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott.

Die Liebe ist die in der Welt überall waltende Kraft.

Durch die ewige Natur
Duftet ihre Blumenspur,
Weht ihr goldner Flügel.
Winkte mir vom Mondenlicht
Aphroditens Auge nicht,
Nicht vom Sonnenhügel,
Lächelte vom Sternenmeer
Nicht die Göttin zu mir her,
Stern' und Sonn' und Mondenlicht
Regten mir die Seele nicht.

Die Liebe trägt uns zur Gottheit empor. „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besässe jeder einzelne die Welt.“ Anopferungsfähigkeit, Hingebung an die Zwecke der Menschen, Liebe sind Empfindungen, welche unter dem Einfluss der erhabenden Überzeugung von Bruno, Shaftesbury, Leibniz erzeugt worden sind, dass der Kosmos der höchste Zweck ist und dass des Menschen Bestimmung darin besteht, sich als Glied dieses ganzen, vollendeten Zweckzusammenhanges erkennen zu lernen. Die Liebe giebt dem Menschen die Kraft dazu. In einem Bilde, das uns an den ersten Ursprung dieses heroischen Unendlichkeitsgefühls erinnert, sagt Schiller von der Liebe im Gegensatz zum Egoismus: „Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn ausserhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.“

Die Widerlegung dieser Welt- und Lebensansicht giebt in ebenso bündiger wie eigentümlicher Weise Körner im letzten Raphaelbriefe, der erst 1789 nach dreijähriger Pause erschien. Die Analogie des Universums als eines Kunstwerks birgt einen erheblichen Fehler. Der menschliche Künstler benutzt seinen Stoff nach freiem Belieben. Er herrscht despotisch über den toten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen braucht. Alle Teile dienen hier wirklich nur dem Ganzen und haben für sich selbst gar keine Bedeutung. Anders im göttlichen Werke des Alls. Da ist jeder seiner Bestandteile in seiner Eigenart geschont. „Dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, verherrlicht den Meister ebenso sehr als die Harmonie des unermesslichen Ganzen.“ Leben und Freiheit herrscht auch im Kleinsten und Unbedeutendsten. Dieser Gedanke ist in Leibnizens Monadenlehre im Keime vorhanden, wird aber durch den mechanischen Teil des Systems unterdrückt. Unter diesem individualistischen Gesichtspunkt können wir nicht anders als das Übel anerkennen. Wir beobachten nur zu häufig, wie der göttliche Künstler sein Ideal verfehlt zu haben scheint. Das Ganze bietet uns meist keine Harmonie, sondern ein Meer von Misstönen; und es ist ein ganz vergebliches Streben, dieses etwa auflösen zu wollen und sich mit der Erkenntnis des gesamten Zusammenhanges abzumühen. Nicht träges Austaunen fremder Grösse ist unsere Aufgabe, vielmehr in unserer Sphäre selbst Schöpfer sein.

Schiller hat sich dann am Schlusse der achtziger Jahre, während seiner tiefen geschichtlichen Studien, die nun seine Zeit in Anspruch nehmen, zu der Überzeugung von der Berechtigung und dem Eigenwert des Individuums durchgerungen und hat durch die Übertragung dieser Ansicht auf die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Vernunft eine über Kant hinausgehende, erst von Schleiermacher in ihrem ganzen Umfange durchgeführte Betrachtungsweise angebahnt. Das teleologische Moment seiner Geschichtsbetrachtung, welches Schiller in seiner akademischen Antrittsrede darlegt, hat er von Kant und Herder übernommen. Aber während jener in den einzelnen Entwicklungsstadien nur Vorbereitungsstufen für das letzte, ausserhalb der Entwicklung liegende, transcendente höchste Gut sieht, spricht Schiller schon hier den Gedanken aus, dass jedes Zeitalter seine ihm eigentümliche Aufgabe hat.

Nun kam die lange Beschäftigung mit Kants Kritiken. Auch sie wurde ihm gerade wie dessen geschichtsphilosophische Aufsätze nur Anlass, seine Ansichten eigentümlich zu begründen. Die Theodiceen des 18. Jahrhunderts hatten das Individuum in dem kosmischen Zweckzusammenhang aufzulösen versucht; bei Kant verschwand es im moralischen Zweckzusammenhang. Wie Schiller in seiner teleologischen Geschichtsbetrachtung den Wert jedes

einzelnen Entwicklungsstadiums betonte, so jetzt in seiner moralischen Anschauung die Bedeutung und den selbständigen Charakter der Individualität des Menschen. Die Sinnlichkeit behauptet neben dem Sittengesetze ihr Recht. Nicht in dem beständigen, inneren, leidenschaftlichen Kampfe, in der fortdauernd zu überwindenden Unseligkeit, die aus dem Bewusstsein der Un erreichbarkeit des sittlichen Ideales entspringt, liegt unsere Bestimmung, das Höchste ist vielmehr die Übereinstimmung von Sinnen und Vernunft, Wirklichkeit und Gesetz, Trieb und Willen, die nicht erst in unendlicher Ferne durch die Gottheit herzustellen ist, sondern jetzt, gegenwärtig, hier auf Erden uns möglich sein muss. Nicht darin, dass wir im Widerspruch mit der uns eigentümlichen sinnlichen Natur das Gute zu thun versuchen, sondern darin, dass wir das Gute zu unserer Natur werden lassen, mit freier Neigung das Gesetz erfüllen, das Ideal der schönen Sittlichkeit erstreben, darin liegt die Bestimmung des Menschen. „Diejenige Gemütsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als blosser Erscheinung am vorteilhaftesten ist. Mit andern Worten: Seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren.“ Schiller verwirft Kants imperative Form des Sittengesetzes, weil sie dem Individuum eine, wenn auch rühmlichere, Art von Knechtschaft aufbürdet, und er tadelt dessen Ansicht vom radikalen Bösen in der Menschennatur, die er in der kurz zuvor erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ausgesprochen. „Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vorteilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt.“ Diese Gedanken hat Schiller besonders in „Anmut und Würde“ ausgesprochen; aber ganz ähnlich lautet es in seinem tief sinnigen Gedichte „das Ideal und das Leben“:

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blüße
Steht vor des Gesetzes Grösse,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe mutlos die beschämte That.
Kein Erschaffner hat dies Ziel erlog;
Über diesen grauvollen Schlund,
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund.

Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
 In die Freiheit der Gedanken,
 Und die Furchterscheinung ist entflohn,
 Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
 Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
 Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
 Des Gesctzes strenge Fessel bindet
 Nur den Sklavensinn, der es verschmüht;
 Mit des Menschen Widerstand verschwindet
 Auch des Gottes Majestät.

Die willkürliche Trennung Kants von sinnlichem Begehren und sittlicher Forderung erfüllt den Widerspruch Schillers und dann auch Schleiermachers. Seine aus dieser Voraussetzung konstruierten Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele fielen damit gleichfalls zusammen. Ebenso hat dann Schleiermacher wie Schiller als das Ideal sittlicher Vollkommenheit die schöne Sittlichkeit bezeichnet, in der die menschliche Sinnlichkeit mit den Forderungen der Moral übereinstimmt. Wenn man die Dinge so ansieht, so giebt es kein Gefühl der Unseligkeit, das aus der Unzulänglichkeit unseres sinnlichen Wesens entspringt und in der Hoffnung der Unsterblichkeit Trost suchen müsste.

Ebenso wenig aber bedarf Schiller der Unsterblichkeit, um sich über die Übel und Leiden hinweg zu trösten, die den Menschen bedrohen, oder um in einer Ewigkeit den Ausgleich sittlicher Gerechtigkeit zu erwarten, den das menschliche Auge hier so häufig vermisst, wie dies bei Hemsterhuis und auch bei Kant der Fall ist. Schon in dem Abschnitte seiner Theosophie, der von der Aufopferung handelt, verwirft er den Glauben an die Unsterblichkeit in dem Sinne, dass sie eine Glückseligkeit herstellen solle, die wir hier entbehren. Wie ist, sagt er, die Thatsache zu erklären, dass der Mensch seine Güter, ja das Leben hinzuopfern fähig ist? Nicht der Aussicht auf Unsterblichkeit bedarf es hierzu. Dies zerstört auf immer die Grazie dieser Erscheinung. „Es muss eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslengt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“ Vielmehr liegt für Schiller die Möglichkeit in der Bereicherung der Glücksempfindung in dem Augenblicke der Aufopferung, die aus dem Bewusstsein der Zweckmässigkeit des Opfers entspringt. Schiller hat hier den Märtyrer im Sinne: „Denke dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlechte auf entfernte Jahrhunderte wohlthut, setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode, diese Wahrheit kann nur erwiesen, nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke dir dann den Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblick des Genies, mit dem Flammenrad

der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Lass in seiner Seele das vollständige Ideal jener grossen Wirkung emporsteigen, lass in dunkler Ahnung vorübergehen an ihm alle Glücklichen, die es schaffen soll, lass die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist sich zusammendrängen, und nun beantworte dir, bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben?“ Das ist kein Eudämonismus in dem gewöhnlichen Sinne, weil das Glückseligkeitsgefühl nicht als Motiv, sondern als Begleiterscheinung der heroischen Handlung betrachtet wird.

In diesem Zusammenhange denkt Schiller besonders an das gesellige Übel, wie es aus Neid, Unverstand, Tücke der Menschen hervorgeht; aber auch über die ihm von der Natur drohenden Gefahren hat er sich ausgesprochen, besonders in der herrlichen Trostschrift „über das Erhabene“, in der uns der von beständigen schweren Krankheitsanfällen Heimgesuchte ein schönes Zeichen heldenmütiger Lebensüberwindung hinterlassen hat. Das moralische Wesen ist es, das allen Schrecknissen der Natur gegenüber, auch gegen den Tod eine unüberwindliche Macht ist. „An das absolut Grosse in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen.“ Nur der sinnliche Mensch bleibt ein Sklave der physischen Notwendigkeit und erschauert vor dem Anblick des ewig wechselnden Stromes der Erscheinungen, in dem sich das Bild der Vergänglichkeit und Vernichtung spiegelt. Greift er aber nach dem Beharrlichen in seinem Busen, so verschwindet die Furcht und das Grauen vor der überwältigenden Natur.

Hier verwirft nun Schiller seinen eigenen früheren Versuch, da er noch darauf ausging, die kühne Unordnung in der Natur in Harmonie aufzulösen. „Wer die grosse Haushaltung der Natur, sagt er jetzt, mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bei weitem in den meisten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruch stehen.“ Ihm bleibt weiter nichts übrig, als von einer künftigen Existenz, einer andern Natur zu erwarten, was ihm dieses Leben nicht zu bieten vermag.

Der Würde des Menschen aber angemessen ist es, wenn er darauf verzichtet, die in der Natur ihm aufstossende Zweckwidrigkeit zu erklären und in das Chaos der Erscheinungen einen Zusammenhang zu bringen. Gerade diese Unbegreiflichkeit zum Ausgangspunkt der Beurteilung nehmen und in dieser zweckwidrigen Verwirrung, die uns die Natur auf Schritt und Tritt zeigt, das Symbol unserer geistigen Freiheit sehen: das erhebt uns zu der Stimmung, deren wir bedürfen, um die Unfälle und Leiden der Welt ertragen zu lernen. „Die Freiheit in allen ihren

moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbtherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Schwerts herabsetzt.“ Gewiss ist es unser Verlangen, dass unser Glückseligkeitstrieb befriedigt werde; aber wir erfahren beständig, dass die Natur in gleicher Aechtlosigkeit die Schöpfung der Weisheit und das Werk des Zufalls in den Staub tritt, „dass sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine, in einem Untergange mit sich fortreisst, dass sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme fasst und zerschmettert, dass sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang baut.“ So bleibt dem Menschen nichts, als das Unglück mit Würde zu ertragen. „Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Aussenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten, wo es kein anderes Mittel giebt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen und kein anderes Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesses, ehe noch eine physische Macht es thut, sich moralisch zu entleiben.“

In diesem letzten prosaischen Bekenntnis seiner Lebensanschauung (1801) hat Schiller gegen früher seine Ansicht erheblich geändert. Er hat lediglich in der Selbsterherrlichkeit und Autarkie des Geistes das Mittel gesehen, allen Anfällen und Angriffen auf unsere Person zu widerstehen. In dem Glauben an die Unsterblichkeit hat er schon früher keinen Trostgrund mehr in den Leiden finden können. Aber er hat da noch die Überzeugung vertreten, dass uns die Ahnung einer universellen Zweckmässigkeit Ruhe und Zufriedenheit im Unglück zu gewähren vermöge. Jetzt ist er davon gänzlich zurückgekommen. Ja, sogar in der zeitlichen Entwicklung der Menschheit wird jetzt sein betrachtender Blick mehr von der darin herrschenden Unvernunft und den allen sittlichen Anforderungen hohnsprechenden Geschehnissen festgehalten, als, wie es doch in seinen eigenen früheren geschichtlichen Versuchen der Fall war, von dem darin erkennbar waltenden logischen Zusammenhang. Nur weil die Weltgeschichte ihm den Menschen in seiner Freiheit und Selbständigkeit den Naturkräften gegenüber zeigt — ein Anblick, den sie freilich nur sehr selten gewährt — ist sie ihm ein erhabener Gegenstand; nicht aber deswegen, weil sie ein vernünftiges, allmählich fortschreitendes Geschehen offenbart. Wohl möglich, dass die Abneigung seines wahrhaft geschichtlichen Sinnes gegen die nunmehr beginnenden Versuche spekulativer Konstruktion, welche die Geschichte in die Fesseln aprioristischer Kategorien zu schlagen versuchte, ihm veranlassten, das Moment

der Freiheit darin so einseitig zu betonen, dass der vernünftige Charakter historischer Entwicklung gänzlich verloren zu gehen drohte. Aber vor allem liegt doch die Schuld daran, dass er den evolutionistischen Charakter der menschlichen Vernunft verkannt hat. In dieser Hinsicht haben Kant und Fichte zu schwer auf ihm gelastet, und er ist über ihre starre und entwicklungslose Auffassung des menschlichen Geistes nicht hinausgekommen. Inmerhin verdient diese Ansicht des Idealismus der Freiheit, die in Schiller ihren konsequentesten und erhabensten Ausdruck gefunden, eine ganz andere Würdigung als die kosmischen Theodiceen des 18. Jahrhunderts. Diese Lebensanschauung erfüllt den Menschen mit dem Bewusstsein königlicher Würde und giebt ihm das Gefühl eines Wertes, den keine Macht der Naturgesetze anzutasten vermag. Sie ist der Ausdruck heroischer weltüberwindender Lebensstimmung, das herrliche Zeugnis eines ganz auf sich selbst gestellten Geistes, der ausser seinem Wesen keine Stütze und Hilfe für den Halt in der Welt braucht. Das ist schliesslich doch der Kern von Schillers heldenmütiger Natur, wie sie sich in späteren Jahren, von fremden Einflüssen losmachend, immer freier offenbart: die Überzeugung, aus der seine grossen Leidensgestalten herauswachsen und die in den Worten Wallensteins den schönen Ausdruck findet: „Ein starkes Herz will sich auf seine Stärke nur verlassen.“ Die Befriedigung dieser Lebensansicht liegt in dem Lustgeföhle, welches das Bewusstsein innerer, unzerstörbarer Kraft und Unüberwindlichkeit einflösst. Diese Fähigkeiten steigen aus der Tiefe der menschlichen Natur erst durch das Leiden hervor. In dieser Betrachtung gewinnt das Leiden eine Wertung, die ihm bisher nicht zu teil geworden. Unter dem grossen Seelenschmerz vollendet erst der Mensch seine wahre Grösse. Vielem ist in dieser Lebensanschauung genug gethan, worin die früheren nicht genügen wollten. Das Leiden ist unter dem Begriff des Zwecks erfasst, sofern es der wahren menschlichen Vollendung dient, der Mensch ist in seinem Eigenwert erkannt, sofern es seiner Vollendung dient.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **neuen Satzungen der C. G.**, die alle unsere Mitglieder inzwischen erhalten haben werden, haben die **wissenschaftlichen Aufgaben** unserer Monatshefte folgendermassen formuliert (s. § 1 der Satzungen). Es ist die Aufgabe der C. G.

- a) Die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker wissenschaftlich zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Range eines selbstständigen Wissensgebiets zu erheben, sowie insbesondere
- b) den Geist, die Grundsätze und die Geschichte des Comenius und der ihm innerlich verwandten Männer — dahin gehören u. A. Leibniz, Herder, Fichte, Kant und Schleiermacher — wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Zur Erläuterung dieser Satzungs-Bestimmungen wollen wir hier auf die Kundgebung des Gesamtvorstandes der C. G. vom März 1892 verweisen, welche unter dem Titel „Unser Arbeitsplan“ an der Spitze des ersten Jahrgangs unserer Monatshefte (1892) veröffentlicht worden ist.

Viele kleingeistige Menschen, die nur an das glauben, was sie sehen, fühlen und betasten können, glauben auch an die praktische Bedeutung **geschichtlicher Überlieferungen** nicht, weil diese Bedeutung ihnen niemals in unmittelbarer Wahrnehmung entgegentritt. Diese Menschen haben wahrscheinlich auch nie von der praktischen Bedeutung etwas gehört, welche einst die sog. **Romantik**, d. h. jene Geistesströmung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besessen hat, die das philosophische Zeitalter des 18. Jahrhunderts, das Zeitalter der sog. **Aufklärung**, abgelöst und überwunden hat. Woher hat die Romantik ihre Kräfte genommen? Den führenden Geistern schwebte das Mittelalter in allen seinen Einrichtungen und Formen als Ideal vor, und die Wiederbelebung dieses Ideals hat der Romantik die Erfolge verschafft, die sie erzielt hat. War diese Wiederbelebung anders als auf dem Wege geschichtlicher Forschung möglich?

Mit grosser Genugthuung begrüssen wir den Fortgang der neuen Ausgabe der Werke **Platos**, die in Oxford erscheinen und zwar unter dem Titel: *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet* (Prof. der griech. Philologie an der Universität St. Andrews in Schottland.) [Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis]. Oxford Clarendon Press (London, H. Frowde) 1900 ff. Der erste Band erschien im Jahre 1900, der zweite ist im Jahre 1901 gefolgt. Vgl. über beide Bände die Besprechungen von H. Diels in der Deutsch. Lit. Zeitung 1900 Sp. 1502 ff. und 1901 Sp. 3032 f.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass für zahllose Griechen, welche in den ersten Jahrhunderten zum Christentum übertraten, **Sokrates** und **Plato** die Stelle einnahmen und behielten, die in der Weltkirche, wie sie sich unter dem Einfluss der zum Teil missdeuteten paulinischen Theologie ausbildete, **Moses** inne hatte. In dem Kampfe der Weltkirche gegen die sog. Gnostiker und Neuplatoniker bildet die Stellung zum Alten Testament einen Hauptpunkt des blutigen Streites. Kirchenlehrer wie Origenes standen in diesem Ringen im Wesentlichen auf der Seite der Gegner des Moses und der Geschichtsbücher des alten Bundes. Wie dem auch sei, so ist sicher, dass die aus der griechischen Welt um die Fahne Jesu Christi gesammelten Gläubigen ohne den Glauben an Moses Christen gewesen sind. Weshalb soll das, was in jenen Zeiten möglich war, im späteren Christentum unmöglich geworden sein? Es versteht sich, dass hier weder von den Psalmen noch von den Propheten die Rede ist. Ein interessantes Streiflicht wirft auf die mit der Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments zusammenhängenden Fragen vom Standpunkte der Erziehungslehre aus die soeben erschienene kleine Schrift D. **Joh. Georg Dreydorffs** (Jena) *Quousque tandem?* Ein ernstes Wort wider den alttestamentlichen Geschichtsunterricht (Leipzig, H. Haessels Verlag 1902. Preis 60 Pf.).

Wir haben an dieser Stelle wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass die alt evangelischen Gemeinden das **Symbolum apostolicum**, obwohl sie es gelegentlich zugelassen haben, als verpflichtendes Bekenntnis nicht im amtlichen Gebrauch gehabt haben. In dieser Richtung ist folgender Fall recht bezeichnend, den Paul Burckhardt in seiner Arbeit über David Joris (Basler Biographien S. 147) erzählt. Im Jahre 1559 fand zu Basel ein weithin berühmt gewordenes Gericht über den Erzketzer David Joris und seine Anhänger statt. Letztere (ersterer war schon tot) mussten vor einer grossen Synodal-Versammlung Widerruf leisten und sich als treue Söhne der Basler Staatskirche ausweisen. Wodurch glaubte man nun den Wiederanschluss an die Kirche sicher zu stellen? Man zwang die „Ketzer“, sich laut und vornehmlich zum Apostolicum zu bekennen. Wozu war das nötig, wenn sich jene auch als „Joristen“ dazu bekannt hatten? Das Apostolicum war das Kennzeichen der Kirche, sein Nichtgebrauch das Merkmal der „Häretiker“.

Die Richtung der älteren freien Akademien auf die nützlichen Wissenschaften (wie sie sagten) war schon im 17. Jahrh. auf das stärkste ausgeprägt (s. M. H. der C. G. 1895. S. 7 ff.). Wenn man diese Seite der Sozietäten kennen lernen will, muss man nur einen Blick in Leibniz' Schriften werfen. „Unter den Vertretern jener seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. verfolgbaren Strömung (sagt **F. Frensdorff**, die Vertretung der ökonomischen Wissenschaften in Göttingen, Festschrift zur Feier des 100 jähr. Bestehens d. K. Gesellschaft d. Wiss. in G. Berlin 1901 S. 500), die sich von den Universitäten abwendet und sie für ungeeignet hält, dem Fortschritt der Wissenschaften zu dienen, ist **Leibniz** der bekannteste. Die Universitäten erscheinen ihm als Anstalten mönchischer Gelehrsamkeit, in

leeren Gedanken und Grillen befangen Den Lehrern (aber), die in der Förderung der Wissenschaft mitarbeiten wollen, rät er eine Stätte in den gelehrten Gesellschaften, den Akademien, zu bereiten, wie sie in London und Paris begründet worden sind. Gerade sie hält er für geeignet, der neuen, der ökonomischen Wissenschaft zu dienen. „Ich bin längst zu der Überzeugung gekommen (sagt Leibniz), dass die ökonomische Wissenschaft der bei weitem wichtigste Teil der Jurisprudenz ist: sie ignorieren oder vernachlässigen bringt Deutschland ins Verderben.“ Bei seinem Aufenthalte in Paris meinte er in der Werkstätte manches französischen Handwerkers oder Künstlers mehr Nahrung für seinen Geist gefunden zu haben als in Dutzenden deutscher Bücher. So ist in der That die neue Wissenschaft der Nationalökonomie nicht an den Universitäten alten Stils, sondern im **Schoosse der Akademien** erwachsen; die Hochschule des Pietismus, Halle, war seit 1694 die erste, welche ein ökonomisches Lehramt erhielt und erfolgreich verwaltete.

Man hat heute vielfach keine genügende Kenntnis davon, in welcher tiefer und demüthiger Abhängigkeit die **Universitäten** der meisten Länder sich bis in die neueren Jahrhunderte hinein von der Kirche, die ihrerseits vielfach die Staaten beherrschte, befunden haben, und dies nicht etwa bloss in katholischen, sondern auch in protestantischen Ländern. Es ist bekannt, dass die evangelischen Geistlichen, die anfänglich ihre eidlche Verpflichtung nur auf das „lautere und reine Evangelium von Christo Jesu“ hatten ablegen müssen, schon seit 1533 auf die Bekenntnisse, nämlich 1) auf das Symbolum Apostolicum, 2) das Nicänum, 3) das Athanasianum und 4) die Augsbürgische Konfession verpflichtet worden waren. Das war eine scharfe Bindung, aber die Kirche konnte ja ihre Diener zu Allem verpflichten, was sie für notwendig hielt. Man begnügte sich damit aber nicht. Sondern die Kirche setzte es durch, dass alle die, welche akademische Grade erlangen wollten, also alle Magister, Doktoren, Dozenten denselben Verpflichtungs-Eid ablegen mussten. (Walther Köhler, Reformation und Ketzerverzehr. Freiburg i. B. 1901 S. 28.)

In den Nachrichten und Bemerkungen unserer Hefte (M. H. 1901 S. 318) wird im Anschluss an die Helmontskizze von Dr. phil. Franz Strunz (ebd. S. 274—295) die Frage angeregt, ob man darum wisse, dass die **Vergiftung Helmonts** Thatsache sei. Der Verfasser des Helmontaufsatzes teilt hierüber Folgendes mit: Dass man es versucht hatte, Helmont durch Gift aus der Welt zu schaffen, ist schon dadurch unzweideutig bewiesen, weil er diesen Fall selbst in dem Tractatus de morbis, Cap. 22 „Butler“ berührt. Er erzählt hier von den epochalen Wunderkuren des Irländers Butler, der auf Schloss Vilvorden gefangen sass. In welchem hohen Masse Helmont sich für diesen Mann und sein wunderbares Präparat interessierte, beweist dieses Kapitel. Ja er unterzog sich sogar des Irländers Behandlung, um sich von den schweren Nachwehen einer hinterlistig ausgeführten Vergiftung zu erholen. Helmont schreibt hierüber: „Indessen schickte ich nach Vilvorden zu dem

Butler / umb ein Mittel wegen eines bekommenen Giffts / so mir durch einen heimlichen Feind beygebracht worden. Denn ich war überaus matt und elend; es thaten mir alle Glieder wehe / der Puls gieng mir mit Zwey-Schlägen / und fieng endlich an auszusetzen; darüber mir Viel Ohnmachten zustiessen / und alle meine Kräfte begunten zu erlöschē. . . . Unter dessen gerieth mein Feind in den Stand / dass er sterben muste / und liess mir demnach / wegen des an mir begangenen Verschuldens / eine Abbitte thun: Und also erkandt ich / dass meine Vermuthung wahr gewesen; nemlich / dass ich muste Gifft bekommen haben. Dannhero ich mit aller Sorgfalt dieses langsame Gifft täubete; und durch die Guade GOTTes wieder zur Gesundheit kam“. (Aufgang der Artzn.-Kunst, 1683; S. 1096. Ortus med. 1648; S. 588.)

Wir haben vielfach an dieser Stelle auf die Geschichte der uralten Sozietäten hingewiesen, aber über einen sehr merkwürdigen Ausläufer dieser Bewegung hier noch nicht gesprochen, nämlich über die **Sozietät der Freunde** (Society of friends), die sonderbarer Weise in Deutschland fast nur unter dem Namen bekannt ist, den sie von der Streittheologie des 17. Jahrh. erhalten hat, unter dem Namen der **Quäker**. Diese „Sozietät der Freunde“ (so nannte sie sich selbst) hat in der Geschichte des Geisteslebens seit dem Beginn der neueren Zeit, d. h. also seit der Mitte des 17. Jahrh. eine hervorragende Rolle gespielt und sie verdient eine weit sorgfältigere Beachtung nicht bloß der Forscher, sondern aller Gebildeten, als ihr bisher zuteil geworden ist. Wir empfehlen denjenigen, die sich darüber unterrichten wollen, das Werk des bekannten Kirchenhistorikers Hermann Weingarten, „Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1868. „Diese ersten Quäker (sagt Weingarten S. 230) bildeten eine grosse Brüdergemeinde. Das eben war es, was ihr Vordringen so zuversichtlich und ihre Zunahme so bedeutend machte, dass ein enges Band sie Alle umschloss, eine feste und wohlberechnete Organisation, die das Quäkertum von da an zu einer geschlossenen, ja fast zu einer geheimen Gesellschaft machte, ähnlich wie es die Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts gewesen waren.“ In der That zwei ausserordentlich treffende Hindeutungen, deren Tragweite Weingarten, wie seine gesamte Darstellung beweist, noch nicht erkannt hat. Weingarten wusste nicht, welch' enger geschichtlicher Zusammenhang der Quäker mit den „geheimen Sozietäten“ einerseits und mit den „Gottesfreunden“, d. h. den Aposteln der Waldenser andererseits, thatsächlich vorhanden ist.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
Band 1—10 (1892—1901) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
Der erste bis neunte Jahrgang (1892—1901) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwunglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Böttcher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen), Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetsoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. Dr. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **B. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungsrat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Landtags-Abg. v. **Schenckendorff**, Görzitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamenik**, Bürgerschul.-Direktor, Prazau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 25.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gepaltene Nonpareillegale oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

- Biese, Dr. A.,** Gymn.-Direktor, Pädagogik und Poesie. Vermischte Aufsätze. 6 Mk., geb. 7,50 Mk.
- Lange, Helene,** Entwicklung und Stand des höheren Mädchenschulwesens in Deutschland. Im Auftrage des Kgl. preuss. Ministeriums der Unterrichts-Angelegenheiten. 1,20 Mk., geb. 1,60 Mk.
- Münch, Dr. W.,** Professor, Vermischte Aufsätze über Unterrichtsziele und Unterrichtskunst an höheren Schulen. 2. Aufl. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.
- Neue pädagogische Beiträge. 3 Mk.
Inhalt: 1. An der Schwelle des Lehramts. (Seminarvorträge.) 2. Soll und Haben der höheren Schulen. 3. Nachlese.
- Die Mitarbeit der Schule an den nationalen Aufgaben der Gegenwart. 0,80 Mk.
- Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen. 0,80 Mk.
- Anmerkungen zum Text des Lebens. Zugleich 2. (verdoppelte) Auflage der „Tagebuchblätter“ des Verfassers. Eleg. geb. 4,60 Mk.
- Über Menschenart und Jugendbildung. Neue Folge vermischter Aufsätze. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.
- Weissenfels, Dr. O.,** Professor, Kernfragen des höheren Unterrichts. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.
- Reinthal, Dr. P.,** Professor, Bilder aus preussischen Gymnasialstädten. 2,80 Mk.
- Rethwisch, Dr. C.,** Gymn.-Direktor, Deutschlands höheres Schulwesen im 19. Jahrh. Geschichtlicher Überblick im Auftrage des Kgl. preuss. Ministeriums der Unterrichts-Angelegenheiten. Mit amtlichen Nachweisungen über den Besuch der höheren Lehranstalten des Deutschen Reiches. 4 Mk., geb. 5 Mk.

Seit 1886 erscheinen:

Jahresberichte über das höhere Schulwesen

herausgegeben von

Prof. Dr. Conrad Rethwisch,

Direktor des Kgl. Kaiserin Augusta-Gymnasiums zu Charlottenburg.

Erschienen sind: I. (1886) 8 Mk. II. (1887) 12 Mk. III. (1888) 12,60 Mk. IV. (1889) 13,90 Mk. V. (1890) 14 Mk. VI. (1891) 14,80 Mk. VII. (1892) 12 Mk. VIII. (1893) 14 Mk. IX. (1894) 13 Mk. X. (1895) 13 Mk. XI. (1896) 13 Mk. XII. (1897) 14 Mk. XIII. (1898) 15 Mk. XIV. (1899) 14 Mk. XV. (1900) 14 Mk. Eingebundene Exemplare je 2 Mk. mehr.

Soeben erschien:

Volkshochschulen.

Ihre Ziele, Organisation, Entwicklung, Propaganda.

Von Dr. **Max Hirsch,**

Generalsekretär der Volkshochschule Humboldt-Akademie.

Preis 50 Pfg.

Verlag von Georg Reimer in Berlin W. 35.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.
Drittes und viertes Heft.
März—April 1902.

Berlin 1902.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1902.

Abhandlungen.

	Seite
Chr. D. Pflaum, Jean-Jacques Rousseau. Eine Darstellung seiner Weltanschauung	69
Privatdozent Dr. Hermann Oncken, Aus den letzten Jahren Sebastian Francks	86
Dr. phil. Franz Strunz, Johann Kunkel von Löwenstern. Ein Alchymist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten. Zu seinem 200 jährigen Todestage	102

Kleinere Mitteilungen.

K. B. Hundeshagen, Die Idee der Humanität und die Kirche . . .	112
Symbolische Bilder in der Bräderkirche zu Lissa (Posen) . . .	114
Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis	115

Besprechungen und Anzeigen.

Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte. 1517—1530 (Otto Clomen). — Ludwig Waltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion (G. Wyncken). — Ernst Friedländer, Berliner geschichtliche Zeitungen (L. K.)	118
---	-----

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Idee des Reiches Gottes und der Gedanke des Bräderbundes. — Das Johannes-Evangelium und die Katakomben. — Der Gebrauch von Sektennamen als Kampfmittel. — Das Dogma von dem Reich des Teufels und dem Satansbunde. — Decknamen und Deckfarben in den Religionskämpfen. — Chamberlains Urteil über Theophrastus Paracelsus. — Über Joachim Jungius, den Freund des Comenius. — Der Name „Mitternachts-Gesellschaft“. — Zur Geschichte der Sternwarten und der Laboratorien. — Die Versammlungsräume der freien Akademien. — Die „Wiedertäufer“ im ehemaligen Hochstift Fulda. — Der Gebrauch des Brädermünnes als Kennzeichen der „Schwärmer“ im 16. Jahrhundert. — Der Alchymist Johann Kunkel. — Johann Arnolds Schriften und Barthold Georg Bräcker. — Zur Geschichte der Académie Française. — Die freien Italienischen Akademien des 17. Jahrhunderts. — Die Bedeutung Newtons und des Newtonianismus für das deutsche Geistesleben im 18. Jahrhundert	122
--	-----

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich**. Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

1902.

Heft 3 u. 4.

Jean-Jacques Rousseau.

Eine Darstellung seiner Weltanschauung.

Von

Chr. D. Pflaum.

I.

Um von der geistigen Eigenart Rousseaus ein klares Bild zu erhalten¹⁾, muss man beachten, dass seine philosophischen und sociologischen Ideen — abgesehen von ihren logischen Beziehungen — nicht allein unbedingt von seinem moralischen Charakter abhängig sind, seine praktische Gesinnung widerspiegeln, sondern dass sie, und das ist hier das Wesentliche, von vornherein einen reformatorischen Zweck verfolgen. Es galt ihm, der von der Überzeugung durchdrungen war, dass die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse wegen der durch sie hervorgerufenen und stetig geförderten moralischen Fäulnis dem unvermeidlichen, baldigen Untergange geweiht sein mussten, den Boden vorzubereiten, auf dem sich gesunde, natürlichere Verhältnisse entwickeln können. Die Opposition gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrschende Unfreie und Verkehrte, der

¹⁾ Quellen: Rousseau: Si le rétablissement des sciences a contribué pour épurer les moeurs. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Du contrat social. Sur l'économie politique. Émile ou de l'éducation. Überweg-Heinze: Geschichte der Philosophie. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie. Zeller: Die Philosophie der Griechen. Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie. Hasbaeh: Die allgem. philos. Grundlagen der von Franç. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie. du Bois-Reymond: Kulturgeschichte und Naturwissenschaft.

stürmende Versuch, die Existenzberechtigung alles dessen, was den Forderungen der Vernunft nicht Genüge zu leisten vermochte, in dem Bewusstsein aller Volksklassen zu leugnen, Gleichgiltigkeit gegen die Idole, die eine innerlich aufs tiefste gesunkene und doch noch Ehrfurcht verlangende Kirche in den Herzen unzählig Vieler anzurichten vermocht, zu wecken und zu befestigen, durch den direkten Hinweis auf Gott, Natur und namentlich auf die Tugend den Menschen das Gefühl ihrer Autonomie zurückzugeben, ist die Tendenz seiner Schriften. Ausgerüstet mit einer gründlichen Kenntnis des Wissens seiner Zeit und der Anschauungen aller in Betracht kommenden bedeutenden Schriftsteller aus der ältesten Zeit bis zu seiner Gegenwart, hat er seinen Ansichten eine tiefe, wissenschaftliche Begründung zu geben versucht und um die geistige Fortentwicklung der Menschheit sich ein selten voll gewürdigtes Verdienst erworben.

Der Geist der Zeit, in der Rousseau lebte, war noch erfüllt von dem Drange, den die Bewegung des Humanismus und der Reformation wachgerufen hatte. Wie man sich, unbefriedigt von der Scholastik, im Anfange dieser Kulturepoche der klassischen Litteratur des vorehristlichen Altertums zugewandt hatte, wie das religiöse Bewusstsein von der Kirchenlehre auf die biblischen Offenbarungsschriften zurückgegangen war, so war man jetzt daran, an die Wissenschaft des Altertums anknüpfend, sich mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit und einer von geistigen Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung hinzugeben. Das Ursprüngliche erschien als das Reine, Echte, Wahre, der Fortschritt aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung.

Die Aufmerksamkeit der Gebildeten richtete sich im Gegensatz zu der bisherigen ausschliesslichen Kultivierung des Aristoteles auf die nacharistotelischen Richtungen des griechischen Philosophierens, die Lehren des Epikur, der Stoa und der Skeptiker. Diese geben den Schlüssel für das Gemeinsame und Verschiedene in den Theorien der führenden Geister dieser Zeit. Dem epikureischen Materialismus mit seinem Kultus des Individuums hatte Gassendi (1592—1655) durch den Versuch, ihn mit der christlichen Theologie zu vereinigen und in der Physik an die Ergebnisse der neueren Naturforschung anzupassen, eine weittragende Bedeutung gegeben. Einen noch viel grösseren Einfluss

erlangten die Lehren der Stoa. In einseitiger Weise hatten die Stoiker nur das für das praktische Leben Verwertbare berücksichtigt: das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist ihnen die Tugend, d. h. das Leben in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, mit dem die Natur beherrschenden Gesetze, zu dessen Erkenntnis der Mensch die Vernunft besitzt; nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb; unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht auch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft; alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos. In Frankreich erneut und deshalb von unmittelbarer Wirkung auf Rousseau war ferner auch der Skeptizismus der Alten, der zum Teil in eigentümlicher Weise fortgebildet wurde. Weniger der den Menschen ohne allzu weite Umwege des Geistes auf das Suchen der Wahrheit, die in Gottes Schosse wohne, beschränkende Geistliche Pierre Charron (1541—1603) als der geistreiche Michel de Montaigne (1532—1592) hatte es verstanden, nachdem er anfangs die Skeptik auch auf christliche Lehren angewandt, schliesslich durch eine — sei es ehrliche, sei es kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen den Menschen unentbehrlichen Offenbarung den Skeptizismus mit der Theologie in Einklang zu bringen. Montaignes Einflüsse ist es alsdann nicht zum wenigsten zuzuschreiben, dass die Untersuchung Rousseaus, ob Wissenschaft und Kunst den sittlichen Fortschritt gefördert, jenes charakteristische negative Ergebnis geliefert hat.

Dass die Anlehnung an diese auf blosser Spekulation und Deduktion beruhenden Systeme der Alten nicht zu ihrer Rekonstruktion führte, ist wesentlich aus der Existenz und dem idealen und kulturhistorischen Charakter und Wirken des Christentums als einer monotheistischen Weltanschauung herzuleiten. „Die Idee eines Gottes (führt du Bois-Reymond aus), der als höchstes unbedingtes Wesen erscheint, der keine anderen Götter neben sich duldet, der alle ethischen Strebungen des Menschen auf sich bezieht und mit unfehlbarer Allwissenheit jede Übertretung ahndet: diese Gottesidee, Jahrhunderte lang von Geschlecht zu Geschlecht gehegt, gewöhnte auch in der Wissenschaft den menschlichen Geist an die Vorstellung, dass überall der Grund der Dinge nur einer sei, und entzündete in ihm den Wunsch, diesen Grund zu erkennen.

Wie Griechen und Römer neben ihren angestammten Gottheiten gern beliebige andere Gottheiten anerkannten, so kam es ihnen auch auf die wissenschaftliche Wahrheit nicht so genau an. Aber der furchtbare Ernst einer Religion, welche für sich allein alles Wissen beanspruchte, welche ihren Widersachern mit ewiger Pein im Jenseits drohte, die sich für berechtigt hielt, schon diesseits die schrecklichsten Strafen über sie zu verhängen, erteilte im Laufe der Zeiten der Menschheit jenen schwermütigen, in die Tiefe gehenden Zug, der zu mühsamer Forscherarbeit so geschickt macht: er verhalf dem bisher unentwickelten Kausalitätstrieb zum Durchbruch und gab der neueren Naturwissenschaft den Ursprung.“

Galilei, Kepler, die, freilich ohne den inneren Grund der festgestellten Thatsachen, ohne die Prinzipien der Mechanik erkannt zu haben, durch ihre Lehren uns von dem Alp eines körperlichen Firmamentes befreiten: ferner der Zeitgenosse Rousseaus, Buffon, gaben diesem nicht nur das positive Wissen zur Begründung seines eigenen Systems, sondern teilten ihm auch jene Erhabenheit der Naturbetrachtung mit, die man im Gegensatz zu der anthropocentrischen die archimedische Perspektive genannt hat, während das Newtonsche Gravitationsgesetz, Descartes' mathematische Leistungen, Leibniz' Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft im Jahre 1686 ihm die Grundlage zu der wenig konsequent durchgeführten Begründung seiner Metaphysik boten. Die Eigenart derselben ist ausserdem bestimmt durch den Occasionalismus, den, verhüllt durch Mystik und Skepsis, des Descartes Schüler Malebranche ausgebildet hat, nur wenig durch Spinoza.

Locke (1632—1704) hingegen, dessen Philosophie einem Systeme des Liberalismus in metaphysischem, religiösem und politischem Denken ähnelt, hat zwar kaum in der Metaphysik, aber vermöge seiner tiefgreifenden Ausbildung des psychologischen Sensualismus für die Pädagogik Rousseau erheblich zum Vorbild gedient.

Der Geist des Empirismus, der von Locke ausstrahlte und in Hume (1711—76) einen scharfsinnigen, glänzenden Vertreter gefunden, hatte ausserdem auch die Ethik umgestaltet, in ihr die Abweisung alles Positiven und Historischen und die Anerkennung der menschlichen Natur als einzigen Massstabes durchgesetzt. In seiner Entartung zum seichten Rationalismus hatte der Empirismus indes nicht nur in der Philosophie, sondern auch im praktischen Leben vorzüglich der höheren Stände Frankreichs verderbliche

Früchte gezeitigt. In seinen Gedanken „über bürgerliche Regierung“ hatte Locke die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte betont, den Staat als ein Institut behandelt, das nur Eigentum und Freiheit zu schützen hat, dessen einziger Zweck der Rechtszweck ist, und damit dem unbeschränkten ethischen Individualismus zum Siege verholfen. Zu demselben Ergebnis gelangte auch Shaftesbury, indem er in Verfolg seiner teleologischen Weltanschauung dem Individuum unbegrenzte Güte und Fähigkeit zu sittlicher Vervollkommnung immanent erklärte.

Die Lehre von Recht und Staat war bis zu dieser Zeit in mannigfacher Weise von bedeutenden Männern ausgeführt worden, selbst im Beginne der humanistischen Periode schon unabhängig von der aristotelischen und kirchlichen Autorität. In extremer Begeisterung für das Ideal nationaler Selbständigkeit und Macht, nach seiner Meinung einzig zu verwirklichen durch absolute Fürstengewalt, hatte Macchiavelli (1469—1527) — zur Zeit Rousseaus durch die gegen jenen gerichtete Jugendarbeit Friedrichs des Grossen (1740) der allgemeinen Beachtung näher gebracht — die bürgerliche Freiheit geopfert und alle Handlungen ausschliesslich nach ihrer Tauglichkeit als Mittel zu jenem nationalen Ziele gewertet mit Unterschätzung des moralischen Charakters, der ihnen im Hinblick auf ihre Voraussetzungen und die sonstigen Lebenszwecke gebührt. Der Begründer der Theorie des Völkerrechts, Hugo Grotius (1583—1645), hatte den Ursprung des Staates auf freie Einwilligung seiner Glieder, also auf Vertrag zurückgeführt und das bürgerliche Recht derart in Beziehung zum Naturrechte (zu dessen absolutem Prinzipie er inkonsequenter Weise nicht die Sozialität, sondern Gott macht) gesetzt, dass das bürgerliche Recht nur ge- oder verbieten kann, was das Naturrecht ge- oder verbietet, dass es ihm aber wohl zusteht, das naturrechtlich Erlaubte zu untersagen, namentlich aber den natürlichen Erwerbsarten des Eigentums entgegen zu treten. Während jedoch Grotius davon ausging, dass der Mensch, mit Vernunft und Sprache begabt, als ein ζῷον πολιτικόν zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt ist, behauptete Hobbes (1588—1679), dass zwischen den Individuen ursprünglich ein Krieg Aller gegen Alle bestanden, dass sie die Gemeinschaft nur gesucht, weil sie in ihr Ehre und Vorteil zu finden gehofft, und dass sie sich nur, um Schutz zu haben, vertragsmässig der Obmacht eines absoluten Herrschers unter-

worfen; der Inhaber der Staatsgewalt wird für Hobbes zur Quelle alles Rechts und aller Sittlichkeit, ohne selbst an die Gesetze seines Staates gebunden zu sein. Der Fehler, an dem die Anschauung Hobbes' leide, nämlich dass der Krieg Aller gegen Alle das natürliche Verhalten als aller Rechtsbegriffe baar voraussetzt, der Umstand, dass Hobbes übersehe, dass das Gefühl für das Unrecht nicht das Geschöpf, sondern der Schöpfer der öffentlichen Ordnung ist, veranlasste Spinoza zur Bekämpfung seiner absolutistischen Theorie. Pufendorf ferner konnte zwar dem Naturrechte eine vortreffliche Methode und ihm äusserlich den Charakter der Wissenschaft geben, aber die philosophische Basierung seines Systems (in dem er von Grotius das Prinzip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses übernommen) litt an Irrtümern, die ihm grossen Einfluss auf die Zukunft nicht ermöglichten. Wenn auch in der Richtung seiner Betrachtungen von denen der eben gekennzeichneten Männer verschieden, so war doch für die fernere Gestaltung des Naturrechtes Montesquieu (1689—1755) Epoche machend. In seinem Werke „*Esprit des lois*“ bekämpfte er, von thatsächlichen Verhältnissen abstrahierend, den Absolutismus in Staat und Kirche, zeigte er, dass nicht der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, sondern vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zum Vaterlande, zur Arbeit das Geschick der Staaten und Völker bestimme, empfahl er die konstitutionelle Monarchie Englands zur Nachahmung, während er im Prinzip aufrecht erhielt, dass die Verfassungen der verschiedenen Länder nicht generell zu bestimmen seien, sondern dass sie in jedem einzelnen Falle der Ausfluss des Geistes der betreffenden Nationen sein sollen.

Montesquieu in der Theorie von Recht und Staat, Locke in Psychologie und Pädagogik, Montaigne und Buffon in Naturphilosophie und Geschichte sind die nächsten Ausgangspunkte für das geistige Schaffen Rousseaus, das ich nun in seinen charakteristischen Eigentümlichkeiten vorführen will.

II.

Schopenhauer nennt das Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars, in dem Rousseaus Metaphysik enthalten ist, das eines protestantischen Landpastors: in der That, die Neigung, das, was nicht erklärt werden kann, oder das, was doch noch mindestens einer weiteren Zerlegung fähig ist, so zu begreifen, wie es dem

halb mystischen Drange des Herzens am meisten zuzagt, rechtfertigt dieses Urteil. Ist Rousseau auch weit entfernt, den kirchlichen Dogmen als solchen eine einflussreiche Stelle einzuräumen, ist er bestrebt, unter Berufung auf die Ergebnisse der Naturforschung und der bisherigen Philosophie mit Verwerfung der absoluten Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes eine natürliche Religion auszubilden, (in deren Bezirke, aus Gründen der Opportunität in der menschlichen Gesellschaft, aber auch manche Behauptung der Bibel unerörtert Aufnahme findet), so lässt er doch Gott, in einer der des Deismus ähnlichen Formulierung, Seele und Unsterblichkeit schliesslich als Postulate gelten. Deshalb erübrigt sich ein näheres Eingehen auf seine diesbezüglichen Erörterungen. Das fruchtbare Moment in seiner Religionsphilosophie, die Skeptik gegen den Verstand, hat in der Umbildung zum Kritizismus später durch Kant folgenreiche Förderung erfahren.

In dem Gedanken an den unendlichen Raum, in welchem Nebel chaotischer Materie, Sternhaufen und Sonnensysteme sich unzählig neben einander befinden, in dem unsere Sonne nur als ein in der Unendlichkeit verschwindender Punkt zur Geltung kommt, und in dem wiederum unsere Erde, unter den Planeten einer der kleinsten, mit Sternschnuppengeschwindigkeit fliegend erscheint, dabei von Nacht zu Tag, von Tag zu Nacht um ihre Axe sich drehend, erschien ihm unsere Astronomie als Superstition, menschliches Wissen als ein Hohn des Menschengeschlechtes auf sich selbst. Er vergegenwärtigte sich das Leben der Menschheit in grossen Zügen: wie in unermesslichen Zeiträumen, nachdem die Erde bewohnbar geworden, Generationen um Generationen von Lebendigen einander gewichen; wie endlich im Dämmerchein der Sage, für uns kümmerlich erhellt durch prähistorische Funde, unser Geschlecht zuerst seine Geistesmacht erprobt; wie überall da, wo die Walmvorstellungen von Wissen auftauchten und Ausbildung erfuhren, wo man sich nicht mit der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse begnügte, sondern höhere Stufen des Lebens erreichen zu können vermeinte, diese höheren Stufen nicht die der Freiheit, Sittlichkeit, wahrer Macht, des Wohlstandes und des Wissens waren, wie uns unsere ganze sogen. Kulturgeschichte nur das trübe Durcheinanderwogen von Ehrgeiz, Habsucht und Sinnlichkeit, von Gewalt, Verrat und Rache, von Trug, Aberglauben und Heuchelei zeigt, selten erhellt durch ein Bild von Heldenmut und Herrschergrösse, — — und er

verneinte die Kultur. Denn der Weg durch Ströme von Thränen und Blut hätte ja die Könige nicht weiser, die Völker nicht gemässiger gemacht, hätte sie nicht gelehrt, dass man nur fortschreiten könne, wenn man einen sicheren Ausgangspunkt gewonnen, wenn man gelernt, selbst Mensch zu sein, das heisst, den Schwerpunkt des Daseins in sich zu verlegen, nicht in den Dingen und Menschen ausser sich zu suchen.

Weil nun die Entwicklung der Menschheit, soweit sie sich in Staaten gegliedert hatte, bisher in einer für sie verderblichen Weise vor sich gegangen war, kam er zu dem falschen Schlusse, dass sie nicht anders habe vor sich gehen können: ein Schluss, der durch seine vermittels Spekulation gefundenen, aber auch durch psychologische und naturwissenschaftliche Beobachtungen unterstützten, anthropologischen Ansichten begünstigt wurde, vielleicht aber auch umgekehrt diese beeinflusste. Bestreiten wir die Richtigkeit des Grundsatzes, dass Alles, was unmittelbares Produkt der Natur ist, gut, dass also der natürliche Mensch in seinen Bestrebungen lasterfrei ist, dann stürzen wir überhaupt das ganze geistige Gebäude Rousseaus, soweit es sich folgerichtig auf dieser Basis aufbaut.

Nach seiner Meinung lebten die Menschen ursprünglich in einer der der Tiere völlig gleichen Weise, ihre Bedürfnisse aus der Fülle der Schätze der Natur mit geringer Mühe befriedigend. Ohne einen anderen Trieb als den der Selbsterhaltung kamen sie mit ihresgleichen nur dann und so lange zusammen, als geschlechtlicher Verkehr oder Beistand es erheischten. Frei und glücklich lebten sie im Genusse eines von jedem Abhängigkeitsverhältnis weit entfernten Verkehrs, so lange sie sich begnügten mit der Beschaffung dessen, was mittelbar oder unmittelbar zur Befriedigung ihrer primitiven Lebensbedürfnisse ausreichte und somit im Einklang mit der einem jeden Einzelnen zu Gebote stehenden Kraft stand. Die Zurichtung und Benutzung von Stein-, Holz-, Knochen-Gerätschaften, die sich in fast brauchbarer Form schon vorfanden, leitete die Menschen indes leicht zur Herstellung von solchen Dingen, die nur durch das Zusammenwirken mehrerer Hände zu stande kommen können. Das Erstreben dieser, streng genommen, überflüssigen Dinge machte dem einen die Hilfe des anderen zum Bedürfnis, lehrte jenen allmählich das Vorteilhafte seiner überlegenen Intelligenz und Kraft erkennen und es ausnutzen, beseitigte

damit die Unabhängigkeit und Gleichheit, führte endlich dazu, das, was bisher nur Besitz gewesen, wegen der an ihm angewandten und in ihm gewissermassen enthaltenen persönlichen Arbeit zum ausschliesslichen Eigentum zu erklären. Die Arbeit, das Mittel, sich Übergewicht oder mindestens sich Geltung zu schaffen, wurde geregelte Einrichtung, der Schwache, Kranke, Gebrechliche wurde zurückgedrängt, Sklaverei kam auf und wuchs an Umfang und Schwere in dem Verhältnis, in welchem sich die menschliche Arbeit grösseres Gebiet zur Bethätigung erschloss. Metallurgie und Agrikultur sind die Gebiete, an deren Pflege man sich am meisten gelegen sein liess und deren Entwicklungsgrad für den jeweiligen Stand der sogenannten Kultur bezeichnend ist.

Physische Stärke, Schlaueit und Fleiss waren ursprünglich die Faktoren, die Macht und Reichtum begründeten. Indem aber wohl das Besitztum und nicht die persönlichen Vorzüge in der Regel von den Eltern an die Kinder übergingen, indem die im Schoosse der Besitzenden selbst bestehende Rivalität bewirkte, dass nicht Einigkeit und gegenseitiger Schutz, sondern die Sucht, einander möglichst zu vernichten und eine Centralisation des Eigentums herbeizuführen, der Grundzug des Nebeneinanderlebens wurde, obgleich die Besitzenden wohl fühlten, dass ein Bündnis zwischen ihnen als Gegengewicht gegen die grosse Masse der übrigen Menschen für sie notwendig sei, da sie weder faktisch noch rechtlich — weil schliesslich doch einzig Usurpation die bestehenden Beziehungen erklären konnte — einen Kampf aufzunehmen vermochten: da drohte das Überhandnehmen von Not und Elend in Verein mit dem bitteren Gefühl zweifellos erlittenen Unrechts bei den Besitz- und Machtlosen eine Katastrophe herbeizuführen. Ihr dennoch wirksam zuzukommen nicht allein, sondern sogar noch aus ihren Angreifern ihre Verteidiger zu machen und dauernde Einrichtungen mit ihrer Hilfe ins Leben zu rufen, die das gerade Gegenteil des natürlichen rechtlichen Empfindens sanktionierten, verstanden die Besitzenden aufs trefflichste. In geschickter Spekulation nämlich auf das Sonderinteresse der Einzelnen auch bei ihren Widersachern und die deshalb mangelnde Eintracht sowie auf die Denkfähigkeit ihrer Angreifer wiesen sie diese darauf hin, wie schrecklich eine Lage sei, die den einen gegen den anderen bewaffne und keinem die Möglichkeit zur ruhigen Befriedigung seiner Bedürfnisse gebe;

deshalb wäre es das einzig Richtige, dass Alle sich vereinen, damit die Schwachen vor Unterdrückung gesichert wären, einem jeden sein Besitzstand erhalten bliebe, für Alle verbindliche Satzungen von Recht und Ordnung eingeführt würden und auf Grund derselben einer obersten Macht die Befugnis übertragen wäre, über den Gang der Dinge als Schiedsrichter zu wachen und Aller Interesse nach aussen zu vertreten. In Anbetracht der augenblicklichen Verhältnisse werde der Vorschlag angenommen. Das hatte die Wirkung, dass das unbeschränkte Eigentum stabil und legitim wurde und unter dem Mantel des Rechts in geschickter Ausnutzung der menschlichen Schwächen dem Reichen die Herrschaft erhalten und gesichert blieb und die Gesinnung der Menschen sich derart umwandelte, dass sie nichts Ungebührliches darin finden, wenn ein Kind einem Greise befiehlt, ein Idiot einem Weisen Verhaltensmassregeln giebt, wenn ein Häuflein Bevorzugter in Überfluss schwelgt, während eine grosse Menge am Notwendigsten Mangel leidet. Die Rücksicht auf die Wünsche der Menge nach ideellen und sinnlichen Genüssen, deren Befriedigung ihr die Augen vor der Fülle des sie bedrückenden Übels verschliesst, das stete Bemühen, diese Wünsche zu ständigen Bedürfnissen zu machen, in diesem Sinne namentlich die Pflege von Kunst und Wissenschaft, war und ist heute noch das geeignetste Mittel zur Erhaltung der ungerechten sozialen Ordnung.

Der Geist einer solchen Societät äussert sich am deutlichsten in der Moral. „Postquam docti prodierunt, boni desunt“ sagt schon Seneca sehr wahr. Es fanden sich die besten Belehrungen über Moral; aber diejenigen, die sie gaben, verhielten sich in der That gleichgültig gegen gut und böse. Es erwachte die hohe Bewertung des Scheins: man lebt nur noch gewissermassen ausser sich, in der Meinung der Anderen; der äusserliche Erfolg der Handlungen wird ihr einziges Motiv; Ehre, Freundschaft, Tugend werden zu selbstsüchtigen Zwecken missbraucht; voll von Humanitätsgedanken und erhabenen Maximen hegt man in Wahrheit Frivolität; man ist stolz auf seine „Ehre“, ohne tugendhaft zu sein; Höflichkeit wird die Triebfeder, Wohlanständigkeit der Massstab für jegliches Thun; dem allgemeinen Brauche gehorcht man, nie dem eigenen Triebe. Und in demselben Grade, wie die Tugend sinkt, steigen die Talente: man fragt nicht mehr, ob ein Mensch rechtschaffen ist, sondern welche äusseren Erfolge er zu erreichen vermag.

Die Missachtung des als Lebensprinzip verstandenen Satzes „L'homme de bien est un athlète qui se plaît à combattre un“ hat die uns durch die Geschichte überlieferten Tragödien sämtlich verschuldet. Hand in Hand mit dem Fortschritt der Wissenschaften, Künste und Gewerbe ging beispielsweise in Ägypten, Griechenland, Konstantinopel, China eine sich steigernde Sittenverderbnis und die Selbstzerstörung oder feindliche Vernichtung des staatlichen Organismus. Die Römer waren tapfer, so lange sie sich begnügten mit naiver Bethätigung ihrer guten Anlagen und einfachen Lebensbedingungen; sie waren verloren, als sie anfangen zu studieren und ihre Lebensumstände vielfältig und verfeinert zu gestalten. Das Andenken der moralisch versunkenen Athener ist nur vertreten durch marmorne Bildwerke und Dichtungen, wahrlich eine verächtlich geringfügige Hinterlassenschaft im Vergleich mit derjenigen der Spartaner, die mit ihren heroischen Thaten, ihrer Liebe und Opferfreudigkeit für das Vaterland bei einfachsten Sitten für alle Zeiten und Völker vorbildlich sind. Als naturnotwendiger Rückschlag auf die Lebensverfeinerung und Sittenverderbnis erfolgt stets der Zusammenbruch der Societät, dessen baldiges Eintreten durch äusseren Glanz in der Regel am sichersten angezeigt wird. Die grossen Monarchien Europas haben sämtlich diese Entwicklung durchgemacht, und das kommende Zeitalter bringt, so erwartet Rousseau, mit Bestimmtheit ihren Untergang, nicht jedoch in entsprechender Weise die Rückkehr der in ihrem ursprünglichen Wesen tief veränderten Menschen zur Natur. Indes sind die Musen auch nicht ohne jedes Verdienst: sie machen die Menschen geselliger, indem sie in ihnen den Wimsch wecken, einander zu gefallen; sie mildern objektiv und subjektiv den Druck der auf den Menschen lastenden Ketten, sie stützen Thron und Altar. Aber Wissenschaft und Kunst, zum ständigen Bedürfnis geworden, verstärken eben die Abhängigkeit des Individuums von der gebundenen Societät. Die Ägypter hatten so Unrecht gar nicht, als sie die Erfindung der Wissenschaften durch einen dem menschlichen Frieden feindlichen Gott symbolisierten. Ist nicht die Astronomie Grössenwahn des winzigen Menschen, die Beredsamkeit nicht eine Schulung von Ehrgeiz und Habsucht, Hass und Schmeichelei und Lüge, entstammt nicht die Mathematik dem Geiz, die Physik eitler Wissbegierde und die Morallehre selbst dem menschlichen Dünkel!? Wie können

Künste bestehen ohne Luxus, Jurisprudenz ohne Ungerechtigkeiten, Geschichte ohne Tyrannen, Kriege, Verräter? Wer gar würde sein Leben mit unfruchtbaren Untersuchungen hinbringen, wenn ein jeder nur an seine Pflichten und ein naturgemässes Leben dächte, wer hätte dazu Zeit, der nur für das Vaterland, die Unglücklichen und seine Freunde lobte!? Im letzten Grunde giebt es ja doch kein entscheidendes Charakteristikum für die Wahrheit; sollen wir geschaffen sein, um an dem Rande des Brunnens, in den sie sich zurückgezogen, unbefriedigt zu sterben!?

Der Hinweis auf das Verdorbene, Schlechte ist zwar gut, aber doch nur eine negierende Leistung; von weit grösserer Wichtigkeit ist mit Rücksicht darauf, wie die Menschen und Zustände nun einmal jetzt sind, zu sagen, wie es besser wird. — Die Überzeugung, dass es immer nur einzelne bevorzugte Individuen sein können, durch deren höchstmögliche Förderung ein wahrer Fortschritt erreicht wird, insofern diese dadurch, dass sie ihre Kräfte der Gemeinschaft widmen, auch deren Vorteil bewirken und schliesslich noch befriedigende Zustände herbeiführen, veranlasst Rousseau zum sorgfältigen Ausbau eines theoretischen Systems, in welchem die mögliche Realisierung seines Ideals von menschlichem Zusammenleben auf der Grundlage einer besonderen Pflege des Individuums unter Berücksichtigung der psychologischen Voraussetzungen der Pädagogik und des Wesens von Recht und Staat aufs eingehendste dargezogen wird.

In Anlehnung an Locke, in teilweisem Gegensatz zu den Epikuräern, betont Rousseau die absolute Wahrheit des rein sinnlich Wahrgenommenen, der Empfindungen: der Irrtum entsteht durch das Gedankliche, das wir über Kausalität und Relation oder über das Wesen des Empfundenen mit ihm verbinden; also nur das, was wir selbständig durch unsere Vernunft hervorbringen, nicht das, was wir im Zustande der Passivität wahrnehmen, birgt den Keim des Falschen. Sämtliche Eindrücke bekunden sich uns letztlich durch das Gefühl, durch Lust oder Schmerz, und kommen in Beziehung zu unserer aktiven Persönlichkeit, je nachdem sie die einzige in uns vorhandene Leidenschaft, die Eigenliebe, bejahen oder verneinen. Die Eigenliebe ist gut und nützlich, insofern sie das Mittel unserer Selbsterhaltung ist und nicht notwendig eine Beziehung zu anderen Wesen hat. Alle anderen Leidenschaften sind mehr oder weniger Modifikationen dieser einen,

verlangen aber eine sorgfältige Scheidung in solche, die uns die Natur unmittelbar gegeben und die sich dadurch auszeichnen, dass sie in Intensität und Dauer begrenzt und Förderungsmittel unserer physischen und moralischen Freiheit sind, und solche, die uns auf andere Weise zugekommen sind und die uns unterjochen und unser Wohlbefinden untergraben; die Leidenschaften als solche unterdrücken zu wollen, hiesse den vollkommenen und aufs beste zweckentsprechenden Einrichtungen der Natur entgegen arbeiten und bliebe ein ebenso vergebliches als lächerliches Unternehmen. Die Selbstliebe in höherer Form äussert sich als Liebe der Nebenmenschen und bildet in Gestalt von Gerechtigkeit und Güte die Basis des Naturrechts, soweit es sich in der Sozietät angewendet findet; einzig das Mitgefühl mit seinesgleichen, bei vollendeter Ausbildung das Gewissen, das dem Herzen immanente Bedürfnis kann die Moral des Menschen zu mehr als Illusion machen, nicht die Vernunft, die nach unsicherer Abstraktion zu dem Satze gelangt, man solle so handeln, wie man wünscht, sich selbst behandelt zu sehen. Das offenbart sich namentlich, wenn in Betracht gezogen wird, dass einmal die Situation, aus welcher heraus gehandelt wird, sich nie wiederholt, das andere Mal die Handlungsweise des einen für die Überlegung und Entschliessung des anderen nicht zwingend zu sein braucht, ja in vielen Fällen geradezu die entgegengesetzte Handlungsweise hervorrufen oder begünstigen muss. Die bewusste Steigerung der natürlichen Moral zum dauernden Prinzip des Handelns führt zur Tugend, von deren verschiedensten Äusserungen die erhabensten, aber auch schwierigsten sich nicht auf andere Personen beziehen, insofern also negativ sind; denn sie haben ohne Ostentation und jene dem Herzen so angenehme Befriedigung, die gerade das Wohlthum an dem Nebenmenschen gewährt, gewissermassen Erhebung des Menschen über sich selbst zur Bedingung.

Gegen seine Absicht hat sich Rousseau also mit solchen Qualitäten einen Menschen konstruiert, der mit dem natürlichen, das heisst hier dem Menschen im Urzustande, nur das rein Physische gemein hat. Der natürliche Mensch seiner Pädagogik ist demgemäss im wesentlichen auch der tugendhafte. Von den drei Faktoren der Erziehung, Natur, Menschen und Dinge, ist der erste nicht nur der einflussreichste, sondern soll absichtlich bevorzugt werden. Dies ist dadurch zu erreichen, dass man, durch

sorgfältige Beobachtung der Natur wohl unterrichtet, den primitiven Inklinationen Vorschub leistet, indem man die durch menschliche Einrichtungen geschaffenen oder drohenden Hindernisse möglichst beseitigt. Da jeder Mensch eine ihm ganz allein eigentümliche geistige wie körperliche Konstitution hat, bedarf er auch einer dieser entsprechenden, völlig individuellen Erziehung, die, ohne auf die Nebemenschen prinzipielle Rücksicht zu nehmen, im Individuum Ausgangspunkt und Endziel zu suchen hat. Deshalb wird das Glück desselben und der volle Genuss seines Lebens leitender Gesichtspunkt der Erziehung werden, zumal auch wegen der Möglichkeit des in jedem Augenblick erfolgenden Todes des Individuums jede Periode seines Lebens nicht als Vorbereitungsstadium für die Zukunft, sondern als in sich abgeschlossen und ihr gemässes Verhalten verlangend zu betrachten ist. Zur Akkommodation an die bestehenden Verhältnisse, zur Unterordnung unter die Autorität der Sozietät, und zwar in bestmöglicher Form, hat der so Erzogene noch mehr als ausreichende Fähigkeit, zumal er einerseits bei geringen Lebensbedürfnissen und ausgebildeter Arbeitskraft den Grad der Abhängigkeit von ihr auf das geringste Mass wird beschränken können, andererseits unbefangen durch irgend ein Vorurteil oder durch die Macht der Gewohnheit dem bestehenden Rechte gegenüber diejenige Stellung einnehmen wird, die seine gesunde Anschauung vom Ursprung desselben und seiner inneren Berechtigung ihm anweist.

Der Geist der Gesetze aller Länder geht darauf aus, stets den Besitzenden gegen den Besitzlosen zu begünstigen, eine Tatsache, die ebenso selbstverständlich ist, wie sie nirgends eine Ausnahme hat. Was Grotius und Hobbes über das Naturrecht behaupten, insofern es beide auf eine Autorität (bei jenem Gott, bei diesem der Stärkere) zurückgeführt haben, stützt sich dort auf Poesie, hier auf Sophismen und lässt sich nicht rechtfertigen. Ebenso wenig wie ein einzelner Mensch sich einem andern ohne einen Vorbehalt, ohne Bedingungen veräussern darf, wie sich die Sklaverei nicht rechtfertigen lässt, so kann auch ein ganzes Volk vernünftiger und rechtmässiger Weise sich unmöglich einem Herrn ohne Vorbehalt unterworfen haben, sondern solche Beziehungen sind lediglich darauf zurückzuführen, dass beide Parteien einen, wenn nicht faktischen, so doch rechtlichen Kontrakt abgeschlossen haben, hinsichtlich dessen Aufrechterhaltung die Kontrahenten

selbst Richter sind. Um zu erklären, dass ein Herrscher für ein Volk überhaupt eine Berechtigung hat, muss man zunächst die Entstehung eines Volkes, einer nach aussen geschlossenen Gemeinschaft freier Menschen, erklären. Die einzige Möglichkeit hierzu bietet aber die Annahme eines Kontraktes, demzufolge ein jeder seine Person und sein Hab und Gut der Verfügung der Gemeinschaft anheim giebt, während er als ein Glied dieser Gemeinschaft an den Vorteilen, die die Vereinigung bringt, teil hat. Das leitende Motiv ist, dass ein jeder, indem er sich mit Allen vereint, doch nur sich selbst gehorchen und ebenso frei bleiben will wie vor der Vereinigung, ausserdem aber durch die Kraft Aller Schutz und Sicherung seiner Güter und seiner Person erhält. Dieser Akt der Vereinigung schliesst die wechselseitige Verbindlichkeit der Allgemeinheit und der Privatpersonen ein mit der Massgabe, dass jede Person in zwei Beziehungen verpflichtet ist, nämlich einmal als Teilhaber der souveränen Allgemeinheit gegenüber den Privaten, das andere Mal als passives Glied des Staates oder als Unterthan gegenüber dem Souverän. Der Souverän ist der allgemeine Wille, der als solcher unteilbar, unveräusserlich, also nicht durch sogen. Volksvertreter darstellbar, und nie irrend ist. Wegen der Schwierigkeit für den allgemeinen Willen, sich in Grossstaaten geltend zu machen, sind diese — selbst abgesehen davon, dass ihre Entstehung auf Usurpation zurückzuführen ist — zu verwerfen und an ihre Stelle kleine Gemeinschaften von Menschen, die sich räumlich und wegen der gleichen Lebensbedingungen nahe stehen, zu setzen und durch das Mittel der Föderation die Vorteile der grossen staatlichen Gebilde zu ermöglichen.

Der Souverän oder der allgemeine Wille kommt zum Ausdruck durch Gesetze, die ihrer Natur nach sich nur auf Objekte des Allen gemeinsamen Interesses, nicht auf private Einzelobjekte beziehen; mit dieser Massgabe dürfen sie auch nur über das Eigentum Bestimmungen enthalten. Der Souverän bedarf, um seine Gesetze in Einzelakten zur Verwirklichung zu bringen, und für die Wahrung der bürgerlichen Ordnung und politischen Sicherheit sorgen zu können, eines Organs, der Regierung. Diese kann jedoch verschieden gestaltet sein. Das Prinzip dieser verschiedenen Gestaltung ist die Zahl der sie bildenden Einzelwesen. Die Hauptformen der Regierung sind die demokratische, wenn der Souverän auch die exekutive Gewalt übernimmt, die aristo-

kratische, wenn eine beschränkte Mehrzahl von Personen, die monarchische, wenn nur eine Person regiert.

In Bezug auf die Zweckmässigkeit einer bestimmten Regierungsform im allgemeinen muss aufs schärfste betont werden, dass eine jede in einem Falle die beste, im anderen die schlechteste sein kann, dass eine jede Gemeinschaft durch die Bodenbeschaffenheit, das Klima des Landes, die Grösse und die geistige und körperliche Eigenart ihrer Glieder ebenso wie zu ihren singulären Bedürfnissen angepassten Gesetzen so zu ihr speciell eigentümlichen Verwaltungsformen bestimmt wird. In der Regel, lässt sich behaupten, wird die Zahl der Regierenden im umgekehrten Verhältnis zu der der Regierten stehen, die demokratische kleinen Staaten, die aristokratische mittleren, die monarchische grossen am angemessensten sein. Die Demokratie wäre absolut am besten, wenn wir Tugendhelden, wenn wir Götter wären; bei der Aristokratie und Monarchie, die zu Oligarchie, Plutokratie und Despotie zu entarten fast stets Neigung haben, offenbart sich, dass die Regierung zwar in demselben Masse, wie die Zahl der Regierenden abnimmt, an Stärke und Zielbewusstheit zunehme, dass sich aber dieses Zielbewusstsein wegen des leicht begreiflichen Sonderinteresses der Regierenden zum Schaden der Gesamtheit, des Souveräns, schliesslich bis zu dem Grade Geltung schaffen könne, dass aus dem ursprünglichen Organe der Bürger der Herr der Unterthanen werde. In diesem letzten Falle würde sich der *contrat social* derart verwandelt haben, dass er ungefähr lauten würde: ich, der ich ursprünglich nur ein Teil des Ganzen war, nun aber das Ganze bin, schliesse mit euch einen Vertrag ganz zu euren Lasten und ganz zu meinem Vorteil, dass ich soviel von den Verpflichtungen erfülle, wie es mir gefällt, und ihr so viel, wie es gleichfalls mir gefallen wird.

In Rücksicht auf den Ursprung des Staates, auf die leitenden Motive des sozialen Vertrages, hat die Regierung auf das soziale Leben derart einzuwirken, dass die zu Grunde liegende rechtliche Gleichheit Aller nicht faktisch dadurch illusorisch werden könne, dass der Eine auf irgend welche Weise sich in den Besitz so grosser Mittel bringe, um einen Anderen durch sie zu kaufen, sich unterthänig zu machen, und dass andererseits jemand derart von Mitteln entblösst sei, dass er an den notwendigen Lebensmitteln Mangel leide. Sie hat ferner durch Ermöglichung von

soust unerreichbaren Vorteilen bei möglichst geringer Belastung, beispielsweise durch Steuern, die Menschen zur Liebe ihres Landes und ihrer Staatsgenossen zu erziehen und dadurch eine Festigung der nationalen Sonderstaaten herbeizuführen. Sie möge schliesslich in den Menschen das lebendige Gefühl hervorzurufen trachten, dass sie sich in ihrer Vergesellschaftung wohler und freier befinden als im Naturzustande, dass ihnen erst der Staat Freiheit und humanes Leben gestatte und gewähre.

In Wirklichkeit bewirken auch die trefflichste Regierungsmethode und die besten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse durch sich selbst nie die wahre Freiheit: diese ist und bleibt das ausschliessliche Eigenthum, ein Bestandteil des Wesens der sich selbst genügenden und in physischen Bedürfnissen auf das Mindestmass sich beschränkenden Persönlichkeit. Diese kann der wahren Freiheit auch in der ärgsten Sklaverei nicht verlustig gehen, während alle Anderen trotz der besten staatlichen Verhältnisse doch immer Sklaven sind und bleiben.

Für die Praxis im einzelnen aber hat das Staatsglied seinerseits — wie die Dinge nun einmal liegen und da möglichst gesunde, den natürlichen nahe kommende Verhältnisse anzubahnen sind — zu beachten: versuche die Tugend zu erkennen und sie zu bethätigen, um das Ideal einer höchsten Glückseligkeit zu verdienen; achte die Existenzbedingungen und die Gesetze des Staates, dessen Bürger du bist, und folge diesen sowie den Anordnungen ihrer Vollstrecker gewissenhaft; liebe deinen Nebenmenschen und diene ihm mit allen deinen Kräften; ehre die guten und weisen Fürsten, die die unzähligen Uebelstände, die uns belasten, in ihren Wirkungen nach Möglichkeit unschädlich zu machen wissen, belebe ihren Eifer, indem du ihnen ohne Schmeichelei die Anerkennung für ihre Ausübung des so grossen und verantwortungsvollen Amtes zollst; vergiss aber vor allem nicht, dass der höchste Zweck des Staates nur erreicht werden kann mit Hilfe tüchtiger und opferfreudiger Männer und dass man diese leider öfter wünscht, als man sie hat! —

Aus den letzten Jahren Sebastian Francks¹⁾.

Von

Privatdocent Dr. **Hermann Oncken** in Berlin.

Die ausgedehnte religiös-populäre Schriftstellerei Sebastian Francks ist nicht in ihrem ganzen Umfange bei seinen Lebzeiten in die Öffentlichkeit gelangt und darum bis in die neueste Zeit auch z. T. der Forschung verschlossen gewesen. Franck war dieser Schriftstellerei bis in die letzten Tage seines Lebens, über denen ein so merkwürdiges Dunkel liegt, treu geblieben. Er konnte bis zuletzt von dieser Lieblingsbeschäftigung nicht lassen, mochte er sich auch, in Konsequenz seines religiösen Prinzips, immerhin einreden, dass er selber nicht grosse Stücke darauf halte und darum auch nicht von anderen erwarte, dass sie es thäten. „Bücher zu schreiben“, so sagt er noch in einem seiner letzten Traktate²⁾, „ist nicht nach dem Neuen Testament, sondern zu predigen mit der lebendigen Stimme, wie Christus that. Aber jetzt ist des Buchschreibens kein Ende. Und ist fürwahr ein scharfsinniger Teufel unter dem Schein eines guten, damit hält man die Leute auf von der rechten heiligen Schrift und verlieren Zeit, Geld und Geist in diesen leeren Muschelschalen. . . . Niemand vertraue nun irgend einem Menschen über die Schrift, sondern trinke selbst aus dem springenden Brunnen und nicht aus andere faulen Gossen, das wäre das Sicherste und mein Rat Die Welt will doch betrogen sein, dazu helfen tapfer die Schriftgelehrten, und die Welt ist nun und allewege von den Gelehrten betrogen gewesen. Ich bitte um Gotteswillen, niemand kehre sich zu meinem noch zu andern Schreiben, sondern eile selbst zu dem Brunnen, daraus wir getrunken haben.“ Und doch fühlte er sich innerlich gedrungen, immer von neuem mit der freien Gemeinde seiner Leser Zwiesprach zu halten, er suchte sogar den Kreis seines Publikums noch auszudehnen oder gar sich einen neuen zu schaffen, er ver-

¹⁾ Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate von D. Alfred Hegler, ord. Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen, G. Schnürlein 1901. 122 Seiten.

²⁾ Hegler S. 92 f.

liess zuletzt das ureigenste Gebiet seiner schriftstellerischen Begabung, um sich diese neue oder weitere Wirkung zu ermöglichen. Der Unermüdlche hat sie nicht mehr erlebt. Nur in der Handschrift oder in später Übersetzung ist auf uns gelangt, was Franck am Ende seines Lebens mit der heissen Inbrunst seines ganzen Strebens erfüllt hat.

In den Kreis dieser letzten, bisher wesentlich nur dem Namen nach bekannten Arbeiten Francks führt uns die neue Abhandlung von Alfred Hegler ein. Hegler hat bereits in seinem Buche „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“ (1892) der Franckforschung einen entscheidenden Austoss gegeben¹⁾; mitten in den Studien zu einer Geschichte des mystischen Spiritualismus begriffen, fördert er nunmehr einige Materialien ans Licht, die Francks religiöse Individualität zwar nicht von einer ganz neuen Seite zeigen, aber ein häufig übersehenes Element in seiner aus vielfältigen Quellen schöpfenden religiösen Bildung in schärferer Beleuchtung erscheinen lassen.

Das merkwürdigste Stück dieser letzten Arbeiten ist unstreitig die lateinische Bearbeitung des bekannten mittelalterlichen mystischen Traktates über den alten und den neuen Menschen, den wir seit Luthers Ausgabe 1516/8 unter dem Namen der Deutschen Theologie kennen; mit ihr beschäftigt sich der erste Teil von Heglens Schrift (S. 4—76). In einer vortrefflich geschriebenen Einleitung überblickt Hegler zunächst den eigentümlichen Wandel, den die Wertschätzung dieses Traktates innerhalb der reformatorischen Kirchen erlitten hat. Er wurde von Luther anfänglich, als ihm die deutsche Mystik eine neue Welt verinnerlichter und zugleich praktisch-religiöser Gedanken eröffnete, über alles geschätzt; bezeugte er doch, dass ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen sei, daraus er mehr erlernt hätte, „was Gott, Christus und alle Dinge seien“. Und auch dann, als der Reformator der alten Kirche zum Gründer einer neuen

¹⁾ Vergl. dazu auch seinen gehaltreichen biographischen Abriss in Hauck-Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, 3 Aufl. VI, 142—150. Z. T. von der ersten Arbeit angeregt habe ich eine besondere Seite von Francks Schriftstellerei behandelt in dem Aufsätze: „S. F. als Historiker“ (Historische Zeitschrift N. F. 46, 385—435). Zu einer Bemerkung des Herrn Herausgebers der Monatshefte zu meinem Aufsätze, (Bd. 8. S. 189), möge mir hier eine Rechtfertigung gestattet sein: ich habe keineswegs Franck wegen seiner Geschichtsauffassung zu den Leuten gezählt, die keine Laternen anzünden, sondern nichts weiter gesagt, als dass seine Geschichtsauffassung mit ihrem negativen Verhalten gegen die staatlichen Ordnungen dieser Erde immer die Geschichtsauffassung der Stillen im Lande sein würde, ihre Anhänger zählen würde unter den Leuten, die nach den Worten des schweizerischen Dichters keine Laternen einwerfen, aber auch keine anzünden. Der Unterschied liegt auf der Hand.

werden musste und seinen Gedanken in dogmatischer und kirchlicher Hinsicht eine bestimmtere Gestalt gab, wurde das Büchlein noch immer gelesen und gelegentlich gerühmt. Vor allem aber ergriffen es die mystischen Richtungen; „es wurde zu einem gemeinsamen Feldzeichen für die im übrigen wieder so weit auseinandergehenden mystisch-spiritualistischen Geister, sowohl für diejenigen, die in der Kirche blieben, wie für diejenigen, die auch äusserlich mit der Kirche brachen und die Sammlung eigener Konventikel anstrebten“; aus diesen Kreisen stammt der Neudruck von 1528. Gerade unter dem Eindruck dieser Parteinahme wurden die deutschen Theologen der nachlutherischen Generation vorsichtiger; sie wagten freilich die ehrwürdige, auf Luther zurückführende Tradition nicht gänzlich zu verleugnen, wie es die französischen Theologen Farel, Beza und vor allem Calvin unbedenklich thaten; empfahl doch dieser schon 1559 die gänzliche Ablehnung: „Car encores quil ny ait point derreurs notables, ce sont badinages forgez par lastuce de Satan pour embrouiller toute la simplicité de l'Évangile. Mais si vous y regardez de plus pres, vous trouverez quil y a du venin cache si mortel, que de les avancer cest empoisonner l'Eglise.“ Erst als im 17. Jahrhundert die pietistische Opposition sich stärker gegen die gelehrte Theologie der geschlossenen Kirchen erhob, griff man auch zu dem Büchlein zurück, das auf die erste Entwicklung Luthers so stark eingewirkt hatte.

In feinsinniger und einsichtiger Weise zeigt Hegler, wie sich in dieser Wandlung des Urteils grössere geschichtliche Zusammenhänge spiegeln: die Zusammenhänge zwischen der katholischen Mystik des 14. Jahrhunderts, den spiritualistischen Mystikern der Reformationszeit und den praktischen und mystischen Richtungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Besonders auf diese Ausführungen Heglers (S. 7—12) möchte ich hinweisen. Sie gehören zu dem Besten, was darüber gesagt worden ist, und halten sich von der lange Zeit im Schwange gewesenen Einseitigkeit der modernen konfessionellen Theologie ebenso weit entfernt wie von einer unkritischen Überschätzung der Originalität einzelner mystischer Richtungen. Wir haben hier wohl schon die Grundgedanken vor uns, auf die Hegler seine künftige Geschichtsdarstellung fundieren wird; dass sie nicht in der Luft schweben, sondern auf exakter historischer Einzelforschung beruhen, dafür liefert die vorliegende Monographie bereits den besten Beleg. Manche seiner Sätze glaube ich hier buchstäblich wiederholen zu sollen, um eine Vorstellung von der Art seiner Urteile zu geben.

Hegler lehnt den von Thudichum (in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft V, 1896 S. 44 ff.) angenommenen Ursprung der Deutschen Theologie in mittelalterlichen ausserkirchlichen Brüdergemeinden ab, meines Erachtens mit vollem Rechte, und sieht in ihr nur „die Grundgedanken der katholischen Mystik in

einer allerdings besonders geläuterten, auf das Praktische gerichteten, ansprechenden, freilich nicht ebenso originellen Form“ ausgesprochen; er sucht die zu weit gedehnte Vorstellung von ausserkirchlichen organisierten Brüdergemeinden zu ersetzen durch die Annahme von „Stimmungen in innerkirchlichen Kreisen“. So ist für ihn auch die Deutsche Theologie nur ein Produkt des mittelalterlichen Frömmigkeitsideales, aber wie die ganze Mystik überall von Gedanken erfüllt, „die sich für einen Spiritualismus verwenden liessen, der sich von der Kirche und ihrer Theologie in jeder Form lossagte und gegen jede Ausprägung der Religion in grossen objektiven Formen, in Institution und Lehre protestierte“. Diese Gedanken hat die radikale spiritualistische Mystik des 16. Jahrhunderts aufgenommen, ohne viel aus dem Eigenen hinzuzuthun; „was neu dazu kommt, ist einerseits durch die Verbindung mit humanistischen Gedanken, andererseits durch die positive Einwirkung der neuen religiösen Bewegung der Reformation, wie durch den Gegensatz gegen sie hervorgerufen, die über diese Mystik weit hinausgeht“. Besonders das letztere Verhältnis der Abhängigkeit ist nun dadurch kompliziert, dass für die Entstehung der Reformation selbst diese Mystik ein wichtiger Faktor gewesen ist. Über diese Frage spricht Hegler sich in sehr besonnener Weise aus. „Man ist heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Theologie geneigt, das zu unterschätzen, weil man einen zu engen Begriff der Reformation zu Grunde legt und alles zu rasch auf die evangelische Heilslehre bezieht, die gewiss das Centrum der ganzen Bewegung, aber nicht das Ganze gewesen ist. Auch in diesem Centrum wäre nicht eine solche Vertiefung und Läuterung möglich gewesen, wie sie hier thatsächlich eingetreten ist, wenn nicht die Reformation im ganzen zugleich eine Vergeistigung und Läuterung in der ganzen Auffassung der Religion bedeuten würde, und eben darin hat ihr die deutsche Mystik des späteren Mittelalters in ihren reinsten Erscheinungen, wie Tauler, mächtig vorgearbeitet.“ „Man kann an Luthers Schriften vor dem Ablassstreit die mächtige Einwirkung der spiritualistischen Gedankenreihen beobachten“; man kann sogar sagen, „der Apparat von Begriffen und Vorstellungen, mit welchem die spiritualistische Mystik im 16. Jahrhundert gearbeitet hat, liegt bei Luther schon vor dem Beginn des Ablassstreites bereit“. Es sind das zum Teil freilich Gedankenreihen, die in einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung, seit Augustin her, immer von neuem ihre fruchtbringenden Kräfte geltend gemacht haben: „die Befreiung der Theologie in der Reformation hat sich mit Hülfe der Gedanken vollzogen, in denen das alte Christentum versucht hat, sein überlegenes Recht gegenüber den früheren Stufen der religiösen Entwicklung, sein geistiges Wesen gegenüber heidnischem Naturalismus und jüdischer Gesetzlichkeit auszusprechen. Aber dass Luther den entscheidenden Punkt immer schärfer treffen lernte, dazu hat

die deutsche Mystik wertvolle Unterstützung geleistet.“ „Sobald er sich freilich dann theoretisch und im einzelnen mit den Gedanken dieser Mystik auseinandersetzt, beobachten wir neben der sachlichen Übereinstimmung, die Luther selbst zunächst beinahe ausschliesslich hervorhebt, die leise einsetzende Differenz.“ Es beginnt das Streben, „die Grundgedanken dieser Mystik herauszuheben, sie zu klären, die Verbindung mit der lehrhaften Theologie herzustellen“. Der Fortschritt zu seiner eigenen Heilslehre, „mit dem Luther seine Gedanken über die Mystik hinaushebt und zum Reformator der Kirche und zum Erneuerer der Theologie heranwächst, wird ihn mit der Zeit in einen Gegensatz zu der ursprünglich so hoch geschätzten Mystik bringen“. Aber auf so breiter Linie dieser Gegensatz auch zum Ausdruck kommt, „im Kern seines religiösen Empfindens wird er immer etwas von dieser Mystik behalten, weil ihre zartesten und reinsten Töne mit den Worten des Neuen Testaments selbst zusammenklingen, und er wird es nie vergessen, dass in ihr während der Entscheidungsjahre für ihn eben eine Theologie zu Worte kam, die auf Erfahrung ruht, die Leben ist und ihm geholfen hat, den Weg zur lebendigen Religion zu finden“. Aus diesen Zusammenhängen wird die Stellung der „Deutschen Theologie“ in der Reformationsgeschichte deutlich; sie bleibt ein Denkmal für die Werdeperiode Luthers; wir begreifen jetzt aber auch, dass die mystischen und spiritualistischen Richtungen des Zeitalters „ihr Recht auf Anteil an der ganzen grossen geistigen Bewegung, ihr Anrecht an Luther, an die Reformation selbst aussprachen, wenn sie sich auf die Deutsche Theologie beriefen. Sie konnten Luther gegen Luther ins Feld führen, sie konnten ihren Anspruch, in diesen mystischen Lehren das Wesentliche des Christentums zu besitzen, das sie in der Theologie der neuen Theologen wieder preisgegeben glaubten, nicht besser begründen, als wenn sie die Deutsche Theologie für sich reden liessen“.

In diesem Gedankengange haben zwei Männer sogar den Versuch gemacht, das echt deutsche Büchlein ins Lateinische zu übersetzen und damit einem weiteren Kreise zugänglich zu machen: der feine und milde Humanist Castellio, der Vorkämpfer des Toleranzgedankens, mit einer Arbeit, die im Jahre 1557 in Basel im Druck erschien und jene heftige Anfeindung Calvins und seiner Freunde hervorrief, und Sebastian Franck, dessen Übersetzung, wahrscheinlich in den letzten Jahren seines Lebens gefertigt, nicht zum Druck gelangte, sondern nur in einer — nicht von ihm selber herrührenden — Handschrift des 16. Jahrhunderts in der Bibliothek der Vereinigten Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten ist: mit ihr macht uns die Untersuchung Heglers bekannt.

Die Arbeit Castellios ist gänzlich unabhängig von derjenigen Francks, seine glatte und gewandte Übersetzung hat mit der wortreichen und durchaus persönlich gehaltenen Paraphrase Francks

eigentlich nichts gemein. Dass aber Castellio zu seiner Arbeit durch den früheren Versuch Francks angeregt worden sei, möchte ich nicht so unbedingt für ausgeschlossen halten, wie Hegler es zu thun geneigt ist; Castellio schrieb in Basel, wo anderthalb Jahrzehnte zuvor auch Franck auf denselben Gedanken gekommen war, er hatte wenige Jahre vorher in seiner Toleranzschrift gegen Calvin „De haereticis an sint persequendi“ auch manche Stellen aus Francks Werken ins Feld geführt und stand somit dessen geistiger Lebensarbeit nicht fern. Vor allem aber scheinen mir die (übrigens von Hegler nicht übersehenen) Anklänge der beiden Vorreden der Vermutung Raum zu geben, dass Castellio den Versuch Francks gekannt haben dürfte. Ich setze die betreffenden Parallelstellen hierher, in denen sich die beiden Übersetzer über den Stil ihrer Vorlage und ihrer Übersetzung, über die Grundsätze ihrer Nachbildung aussprechen.

Franck ca. 1542.

... theologum Germanum ...
vertendo usus sum stilo .. ab
omni fuco et lenocinio ver-
borum alieno.

Proinde neque hoc offendat,
quod sepius coactus periphra-
sum usus; . . . ut qui aliquot
verba Germanica satis latinis
verbis non potui assequi veluti
creaturlicheyt, geschaffenhoyt,
icheyt, selbheyt, meinheyt,
weisslos, willos, lieblos, begird-
los, erkantlos et iis similia . . .
id sive commentarii vice sive
paraphrasis loca sive necessi-
tate factum interpreteris, mea
non refert.

Castellio 1556

libellus hic nullo dictionis
lenocinio, nullo fuco . . .
lectorem demulcet.

Verbis usus sum quibusdam
novis, videlicet his: Egoitas,
Ipsitas, Meitas, Deificatus¹⁾,
Disciplicentia, Personalitas¹⁾: ad
quem usum coegit me ne-
cessitas, quod author ita lo-
quitur.

Die beiden Übersetzer haben jeder das Bedürfnis gehabt, sich darüber auszusprechen, wie sie der Schwierigkeit der Latinisierung der mystischen deutschen Sprache Herr geworden sind; obgleich sie sich prinzipiell, vor allem aber praktisch verschieden zu der Frage verhalten, lässt die Art, in der sie das Problem erörtern, den Gedanken wohl aufkommen, dass Castellio sich im Hinblick auf seinen Vorgänger und dessen Grundsätze und Praxis der Übersetzung in der obigen Weise ausgedrückt habe. Der charakteristische Unterschied ist, dass die Versprechungen Francks (explanando authorem tam gravem et aliquot locis et verbis et sensu tam profundum et obscurum nonnihil de meo

¹⁾ Auch für diese Begriffe hatte Franck bereits dieselben lateinischen Formen gewählt.

additi . . . hoc unum . . . promitto, me menti et sensui authoris, etiam si verbis parum, addidisse nihil) nur cum grano salis zu nehmen sind, während die Erklärung Castellios (authori nihil nec adieci nec detraxi) buchstäblich gefasst werden darf.

Hegler hat von der Übersetzung Francks verständigerweise nur Proben geliefert, er hat die lange Vorrede (S. 20—29), als Probe der Paraphrasierung das 20. Kapitel (S. 39—42) und schliesslich das Franck ganz angehörende Schlusskapitel 56 (S. 72 bis 74) in extenso mitgeteilt und sich im übrigen beschränkt, den Charakter der Übersetzerarbeit Francks nach der formalen und materialen Seite so gründlich zu erörtern, dass wir eine durchaus hinreichende Vorstellung erhalten. Für den Biographen Francks ist die Vorrede am interessantesten. Er spricht sich hier darüber aus, weshalb er der Feinheit des lateinischen Stiles nicht mächtig sei: „nam Germanus natus et in seculo barbaro a teneris inter amicos educatus fateor me invenem ante festa, hoc est ante ortas literas et redivivas postliminio linguas venisse“. Dass diesem Satze nur eine ganz bedingte Geltung zukommt, steht ausser Zweifel, da wir wissen, dass an der Universität Ingolstadt, an der Franck seine Studien begonnen hat, schon lange vor ihm humanistische Einflüsse wirksam gewesen sind. Aber die Worte entbehren nicht der subjektiven Wahrheit: wir erfahren ganz neuerdings aus dem Buche von G. Bauch, die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt (München u. Berlin 1901), dass die Einflüsse der Celtis und Locher sich gar nicht auf die Geistesrichtung und den Unterrichtsbetrieb der Artistenfakultät, in der Franck 1515 bis 1517 inscribiert war, erstreckt haben; vielmehr setzte die Mehrheit der Fakultät dem Vordringen der Humanisten 1507 Widerstand entgegen und behielt die alten Lehrbücher bei: „Der Durchschnitt der Studenten, Baccalare und Magister musste in Ingolstadt wie anderwärts . . . sprachlich und litterarisch die Halbschichtsbildung erhalten, die neben der scholastischen Sophistik hauptsächlich und absichtlich die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum auf das Korn nahmen und wissenschaftlich für immer auf ein totes Geleis setzten“ (Bauch S. 91); erst im Jahre 1519, als Franck Ingolstadt schon verlassen hatte, war der Sieg des Humanismus entschieden. Er ist selber über die „Halbschichtsbildung“ niemals ganz hinweg gekommen und ist sich dessen, wie wir sehen, auch bewusst geblieben. Er hatte ein gewisses Recht, sich — wenigstens für seinen persönlichen Bildungsgang — auf die Ungunst der Zeiten zu berufen. Wir sehen also auch in diesem Falle die alte Erfahrung bestätigt, dass der deutsche Humanismus im ersten Menschenalter noch keineswegs die Universitätsgenerationen in ihrer ganzen Breite erfasst und durchdringt: das ist erst seit der Vermählung des Humanismus mit der neuen Theologie, durch die Thätigkeit Melancthons vollbracht worden.

So bietet Francks Übersetzung ein ganz eigenartiges Bild. Wie einst Hutten sich mit redlichem Eifer bemüht hat, seine lateinischen Dialoge in deutsche Form zu giessen, obwohl er sich bewusst war, dass es „im Latein viel lieblicher und künstlicher denn im Deutschen laute“, und die Härten und die Ungelenkheit des Anfängers nie ganz überwand, ähnlich — wenn auch umgekehrt — hat dieser geborene deutsche Volksschriftsteller das humanistische Handwerkszeug ergriffen, um die geheimnisvolle Redeweise deutscher Mystik trotz allem Widerstreben in klassischer Sprache wiederzugeben; jeder von ihnen gab des höheren Zwecks halber seine eigenste schriftstellerische Art auf, doch fand sich naturgemäss der ritterliche Humanist in seiner Muttersprache rascher wieder zurecht als der volkstümliche deutsche Stilist in der fremden Gelehrtensprache. Vortrefflich hat H. diesen Versuch charakterisiert: „es ist immer das Bemühen eines nicht schulgerecht Gebildeten gewesen; die sprachliche Grundlage war nie fest und der freiere am Altertum geschulte Geschmack und Kunstsinn fehlte dem die deutsche Sprache mit Meisterschaft handhabenden Litteraten ebenso, wie die streng schulmässige Gelehrsamkeit“. Trotz seines lebhaften Bestrebens, dem Ideal humanistischer Formgebung nahezu kommen, schafft er nichts weniger als ein Kunstwerk; aber die Übersetzung wird trotzdem zu einem „Denkmal der Kraft und Energie eines Individuums, das eigenartig genug ist, um unsere Aufmerksamkeit auch da zu fesseln, wo es absonderliche Bahnen geht und disparate Elemente seiner Bildung zu einem unmöglichen Ganzen zusammenzuschweissen sucht“. So wird aus seiner Übersetzung trotz der besten Vorsätze des Autors, in einfachem Stil zu schreiben, etwas durchaus Neues im Vergleich zu der Vorlage, etwas Neues, das nur bei aller Ungewohntheit der Form doch als echt Franckisch erscheint: „Eine Mystik, die humanistisch wenn nicht redet, so doch zu reden versucht; Tanlers Ideen, bekränzt mit allen den klassischen Sentenzen, für die des Erasmus Adagia die unerschöpfliche Fundstätte boten; eine Predigt, übertönt von dicta probantia aus Cicero, Horaz und Seneca; jeder Ansatz zu mystischer Spekulation versetzt mit den Sätzen eines populären Moralismus.“ Wie diese schriftstellerische Technik nach der formalen Seite verfährt, hat H. (S. 47—52) an einer grossen Zahl sorgfältig gesammelter und gruppierter Belege (Erweiterung eines einfachen Ausdruckes durch Einführung von Bildern; Häufung lateinischer Phrasen und Bilder; auffallende Ausdrücke; Sentenzen und Citate; deutsche Wortklärungen; allgemeine insbes. logische Grundsätze) aufgezeigt. Eine solche Technik muss bei allem Streben nach Kürze in unendliche Breite verfallen; sie allein schon hat einen starken Anteil daran, dass der Text des Originals bei Franck zu einer Paraphrase von dreifachem Umfang wird. Die schriftstellerische Individualität war eben bei Franck schon zu stark ausgeprägt, um sich auf ihre alten Tage (man darf das „in senium

vergens“ des 43—44 jährigen natürlich nicht zu wörtlich nehmen) ein fremdes Gewand überzuwerfen; grosse Meister der eigenen Sprache werden selten dem Formenschatze und der Ausdrucksweise eines fremden Idioms sich zu fügen verstehen. Franck verrät auch wohl eine gewisse Unsicherheit in dem Gefühl, dass er einem Publikum mit ganz anderen Ansprüchen an die Form gegenübertritt; er empfindet das doppelt angesichts der wirklichen Schwierigkeiten, die gerade seine Vorlage einer Übertragung entgegenstellt. So ist sein Latein weder schön noch korrekt, von Germanismen durchsetzt, überhaupt deutsch gedacht, aber doch mit einer seltenen Energie und, soweit es möglich war, mit beweglichster Gewandtheit gehandhabt. Ein Beweis, welches starke Talent diesem Geiste zugebote stand. So kann auch das Latein den Franckischen Stil nicht ganz verleugnen; nur die anziehende Treuherzigkeit des deutschen Stilisten vermag es nicht wiederzugeben; und die lateinische Phraseologie, manchmal nur oberflächlich über die Vorlage gezogen, lässt die Breite und die Wiederholungen seiner Schreibweise nur noch in schärferem Lichte erscheinen.

Lehrreicher noch und gewinnbringender ist Heglers Untersuchung der materiellen Seite der Übersetzung. Denn Franck beschränkt sich hier so wenig wie in seinen früheren ähnlichen Arbeiten darauf, sich streng an die Worte des Textes zu halten; vielmehr ganz nach seinem Belieben, wie der Herr im eignen Hause, schaltet er auch hier mit seiner Vorlage, führt ihre Gedankengänge weiter, erklärt sie, ergänzt sie, spitzt sie zu und gerät oft unvermerkt in Ausführungen hinein, die ihm ganz allein angehören und sich von dem Geiste der Mystik des 14. Jahrhunderts ein gutes Stück entfernt haben. An dieser Stelle hat Heglers Untersuchung mit exakter Einzelarbeit eingesetzt und auf diesem mühsamen, aber auch für die historische Forschung allezeit unerlässlichen Wege wirklich gesicherte Ergebnisse erzielt; in ihr finden wir sozusagen eine Reihe quellenmässiger Belege für die oben wiedergegebene Gesamtauffassung Heglers. Wichtig ist vor allem die Feststellung, dass für die nahe Verwandtschaft der Ansichten Francks mit der mittelalterlichen Mystik einer Deutschen Theologie kein stärkerer Beweis als eben diese Paraphrase gefunden werden kann. „Was Franck von sich aus giebt, er erscheint doch nur wie eine Anzahl neuer Blätter an dem Stamm dieser Mystik, sie zeigen dieselbe Form und Färbung wie die alten, und nur das schärfere Auge wird der feinen Unterschiede gewahr. Darum kann man an der Paraphrase besonders genau den Prozess der Fortbildung der deutschen Mystik aus der mittelalterlichen Stufe ihrer Entwicklung zu der Gestalt beobachten, die sie bei den radikalen Parteien der Reformationszeit angenommen hat.“ „Die radikale Mystik der mit der alten und den jungen Kirchen zerfallenen Protestanten wächst gleichsam vor unseren Augen aus der harmlosen

Paränese des Schülers Taulers hervor.“ Man erkennt, welche Einflüsse von aussenher diesen Prozess beschleunigen, der Humanismus in der Richtung auf eine Verschärfung der rationalen Auffassung, vor allem die theologischen Kämpfe des Zeitalters, der eigene religiöse Gehalt der neuen Kirchen, der diese radikalen Mystiker anregt, aber auch zum Widerspruch herausfordert; als individuelles Moment kommt schliesslich die sich in die Gegensätze hineinbohrende Eigenart Francks mit ihrer Vorliebe für das Paradoxe hinzu. Wie das im einzelnen geschieht, hat Hegler in einer Reihe von theologischen Begriffen (Gott, Christus, Sünde, Versöhnung, Heilsweg, der neue Mensch, Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung, die äusseren Ordnungen der Kirche, Polemik gegen gleichzeitige Richtungen) deutlich gemacht. Seine Kritik der Berechtigung der inneren Ordnungen der Kirche erhält hier eine Wendung, in der zwischen der relativen Notwendigkeit aller menschlichen Institutionen und der im Brief an Campanus ausgesprochenen Ablehnung aller Formen, die Sakramente eingeschlossen, als eines blossen Puppenspiels doch noch eine Brücke geschlagen wird; alle diese Ordnungen sind für den Vollkommenen allerdings Kinderspielzeug, ohne Bedeutung, sie sind entbehrlich im Vergleich zu dem Geist und dem Wesen der Dinge.“ Sie haben aber eine relative Berechtigung, wo sie zur Erziehung der unvollkommenen Christen zu dienen haben. In dieser ganzen Einzelforschung steckt eine grosse Menge entsagungsvoller Arbeit, aber nur in so unverdrossener Nachprüfung und vergleichender Kritik lassen sich nach den vielen voreiligen Urteilen über Franck bestimmte Massstäbe zu seiner Beurteilung gewinnen. Den Beweis, dass Francks positive Äusserungen über die Religion von der Mystik entscheidend bestimmt sind, sehe ich als von Hegler durchaus erbracht an.

Die Wahl der lateinischen Sprache nötigt noch, eine Frage des litterarischen Zusammenhanges näher zu erörtern. Wie kommt der Volksschriftsteller Franck, der es stets als seinen eigentlichen Beruf erkannt hatte, die Schätze der Wissenschaft und Religion seinen Landsleuten in seinem geliebten Deutsch zugänglich zu machen, nun am Ausgang seines Lebens dazu, ein so ursprüngliches Erzeugnis deutscher Religiosität mit vieler Mühe ins Lateinische zu übertragen? Der Mann, der die lateinische Sprache so wenig gebraucht hat, dass die thörichte Nachrede, er habe sie überhaupt nicht verstanden, gelegentlich noch später Glauben fand, konnte unmöglich auf den Gedanken verfallen, den in vielen Drucken verbreiteten Traktat demselben Leserkreise einmal in einem andern fremdartigen Gewande vorzuführen. Das wäre dem praktischen Publizisten, der am liebsten sein eigener Buchdrucker und Buchhändler war und die Frage des Absatzes seiner Schriften wohl erwog, überhaupt nicht zuzutrauen. Wir dürfen von vornherein annehmen, dass Franck zur Übersetzung greift, weil dem Publikum, das er im Auge hat, der Traktat im Original nicht zugänglich gewesen

wäre. Aber wo ist dieses Publikum zu suchen? Hegler nimmt als Francks Absicht an, den schlichten deutschen Theologen „in die Gelehrtenrepublik der Welt einzuführen“. Ich möchte dagegen einwenden, dass es der innersten Neigung Francks fern lag, ein spezifisches gelehrtes Publikum als Leser seiner Schriften voraussetzen, und seiner praktischen Art, auf einen so allgemeinen und unbestimmten Kreis schriftstellerisch einzuwirken; ich meine, wir müssen uns die Frage vorlegen, ob wir in diesem Falle den Kreis seiner Leser nicht noch genauer bestimmen können. Allerdings scheinen allerhand Stellen in der Vorrede zu seiner Übersetzung darauf hinzuweisen, dass er zu Nichtdeutschen spricht oder jedenfalls als Deutscher zu Leuten, die nicht seiner Sprache sind. Er hat sich zur Übersetzung dieser „vere Germana sincera et ultramundana theologia“ entschlossen, damit auch Lateiner, Griechen und Juden etwas von den Deutschen zu entlehnen hätten; er beginnt die Darstellung seines geistigen Bildungsganges mit den Worten: „nam Germanus natus et in barbaro seculo“; geradezu rührend vernählt sich, wie nur sonst bei Luther, der deutschnationale Sinn und die besondere Richtung seiner Frömmigkeit, wenn er ausführt, wie in der Gegenwart so sei Gott immer ein Gott der Deutschen gewesen, der in diesem deutschen Theologen — neben Thomas a Kempis und Johann Tauler — seiner Kirche so viel mitgeteilt habe, wie nur einem aus der Zahl der Juden, Lateiner und Griechen. Bei der letzten Wendung könnte es schon fraglich sein, ob ein so ausgeprägter Nationalstolz zur Einführung des Büchleins bei einer ganz fremden Nationalität — man hätte ja von Basel aus an französisches Sprachgebiet denken können — besonders geeignet gewesen wäre; auch die mehrfache Einfügung deutscher Citate (vgl. die Zusammenstellung bei Hegler S. 51) würde eine solche Annahme nicht unterstützen.

Aber man braucht auch nicht an eine fremde Nationalität zu denken, sondern nur an Leser, die den oberdeutschen Dialekt Francks und der Deutschen Theologie nicht verstanden. Wir haben sonst meines Wissens nur zwei Beispiele, dass Franck die lateinische Sprache zu längeren Ausführungen benutzt hat, einmal in dem bekannten Brief an Johannes Campanus 1531, der vom Niederrhein stammte, und zweitens den von Basel aus geschriebenen Brief an die Christen in Niederdeutschland, den er auf Veranlassung des Johann von Beckestein in Oldersum (in Ostfriesland) verfasste¹⁾. Er griff also zu diesem Auskunftsmitel nur in Fällen, wo er mit seiner hochdeutschen Schreibart nicht verstanden wurde; die Trennung des niederdeutschen und hochdeutschen Dialektes macht ja, wie wir aus vielen Beispielen in der Reformationszeit wissen, auch dem religiösen Prediger und Schriftsteller eine Wirk-

¹⁾ Mitteilung von Hegler in seinem Aufsatz über Franck, Realencyklopädie 6, 147. (Abschrift des lat. Originals im Königsberger Archiv.)

samkeit jenseits der Sprachgrenze fast unmöglich; „wenn ich eure Sprache inne hätte, so würde ich so ziemlich predigen können“, schreibt der Niederländer Hardenberg, der in Köln und Bremen ganz wohl fertig wird, an Blarer in Konstanz.

Nun verrät gerade das Schreiben an die Christen in Niederdeutschland, dass Franck in der letzten Zeit seines Lebens, als er auch an der vorliegenden Übersetzung der Deutschen Theologie arbeitete, eine Fühlung mit Anhängern in den Niederlanden gewonnen hatte. Sollte er nicht für sie, die die Deutsche Theologie im Original nicht lesen konnten, die Übersetzung veranstaltet haben? Die Vermutung lässt sich um so weniger abweisen, als die einzige Handschrift heute in der Bibliothek der Vereinigten Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten und dorthin gelangt ist „ex libris Egberti Aemilii van Amerongs“.

Es wäre allerdings von grossen Interesse, diesen Vorbesitzer der Handschrift nachzuweisen. Doch haben meine Nachforschungen bisher nur zu einem negativen Ergebnis geführt. Nach einer sehr gefälligen und mich zu Danke verpflichtenden Mitteilung des Herrn Stadtarchivars S. Müller in Utrecht kommen in den beiden vornehmen Familien Borre van Amerongen und Taets van Amerongen (die Form „Amerongs“ ist unmöglich, vielleicht unrichtig gelesen), aus denen im 15. und 16. Jahrhundert Mitglieder in städtischen Würden in Utrecht genannt werden, die verhältnismässig seltenen Namen Egbert und Aemilius gar nicht vor; es bliebe danach die wahrscheinlichste Annahme, dass er überhaupt diesen Familien nicht zuzurechnen, sondern ein Bürger gewesen ist, der aus dem Dorfe Amerongen (einige Stunden östlich von Utrecht) stammte und den patronymischen Namen Egbertus Aemilii, Egbert Amelisz. (Sohn des Amelis) führte. Wo wir diesen zu suchen haben, wird uns nur ein günstiger Zufall oder ein holländischer Lokalforscher sagen können.

Er gehört möglicherweise noch selber zu der weit umher zerstreuten Gemeinde alleinstehender religiöser Gesinnungsgenossen und Freunde, an die Franck bei seinen Schriften dachte und mit denen er auch wohl persönliche Fühlung gewann, wie der Edelmann Friedrich von Thumm in Königs in Schwaben (Pfister, Denkwürdigkeiten I, 128), der Säckelmeister Eberhard von Rumlang in Basel, der alte Bernhard Besserer und andere gleichgesinnte im Rate zu Ulm, der Bürger Christoffer Utmann zu Annaberg (Gatte der aus Nürnberg gebürtigen Barbara Utmann, die das Spitzklöppeln im Vogtlande einführte), dem er seine Sprichwörter-sammlung widmete), jener Johann von Beckestein in Oldersum und manche andere, deren Namen wir nicht einmal kennen und von denen Franck einmal sagt: „ob ich wol new freund on prob schwerlich pfleg anzunemen, so pfleg ich doch die einmal angenommen tief in meinem herzen zu begraben und ewig zu behalten, es sei dann, das an in entwind und sie mir die freundschaft aufsagen.“

Immerhin, wo wir diesen unbekanntem Liebhaber Franckscher Schriften auch zu suchen haben, wir werden in eine Landschaft geführt, in der wir auch anderen Spuren des Franckschen Nachlasses begegnen: einige Meilen westlich von Amerongen, in Gouda, beginnt man am Anfang des 17. Jahrhunderts die im Original niemals zum Druck gelangten letzten Traktate Francks, über die noch zu sprechen sein wird, ins Holländische zu übersetzen; es ist wohl kaum eine Frage, dass sie sich dort in irgend welchen Händen handschriftlich erhalten hatten, wie es bei der Übertragung der Deutschen Theologie nachweislich der Fall ist.

Welcher Art diese Verbindung Francks mit Gleichgesinnten in den Niederlanden gewesen sein mag, ob sie gar zum Schluss zu einer persönlichen Anknüpfung geführt hat, das steht freilich dahin. Auch die letztere Möglichkeit würde nicht ausgeschlossen sein. Wir wissen nicht, wann und wo Franck gestorben ist; nachdem wir ihn zuletzt in Basel finden, stirbt er unbekannt und verschollen, höchstwahrscheinlich aber nicht in Basel: nach einer (allerdings mit Klatsch verbrämten) Äusserung Melanchthons ist ihm die Stadt Ulm und Basel verboten worden¹⁾. Der Umstand, dass er also kurz vor seinem Ende seinen Fuss noch einmal weiter setzen musste, würde hinlänglich die merkwürdige Thatsache erklären, dass über seinen Tod keine briefliche Aussage vorliegt (wie hätte dies bei den vielen gelehrten Briefschreibern in Basel ausbleiben können!) und überhaupt die Nachricht erst so spät nach Deutschland gedungen ist, dass Luther und Freder, ohne es zu wissen, noch gegen den Toten ihre Schmähungen richten konnten.

Diese Thatsache, zusammengehalten mit dem Verbleib von Francks letzten Arbeiten, eröffnet eine Möglichkeit, der man noch weiter nachzuspüren hätte; zum mindesten seine Handschriften, wenn nicht ihr Verfasser selber, sind am Ende ihres Lebens rheinabwärts gewandert und haben die alte historische Verbindung der oberdeutschen und niederländischen Sektirer erneuert.

Die weitere, jetzt von Hegler zuerst ans Licht gezogene Gruppe Franckscher Schriften leitet durch ihre litterarische Überlieferung noch direkter zu den Niederlanden hinüber: es sind mehrere Traktate, die nur in seltenen holländischen Drucken aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts erhalten sind: der erste „Vom Reiche Christi“ betitelt und mit einigen Anhängen in den Jahren 1611 und 1617 in Gouda bei Jasper Tournay gedruckt, die beiden andern: „Von der Welt, des Teufels Reich“, mit einem Anhang über den Pöbel, und „Von der Gemeinschaft der Heiligen“ ebenda im Jahre 1618 herausgekommen; alles Übersetzungen aus dem Hochdeutschen, von verschiedenen Übersetzern, aber wohl aus demselben Kreise von Geistesgenossen Francks stammend. Der Übersetzer des ersten Traktats ist nachweislich der reformierte

¹⁾ Ztschr. f. Kirchengeschichte 4, 327.

Prädikant Herbold Thomberg in Gouda. Gouda war damals ein Sitz spiritualistischer Sektirerei, und es ist erklärlich, dass man in diesen Kreisen auf die Schriften Francks zurückgriff; man übersetzte sowohl mehrere seiner früher im Druck erschienenen Werke, wie die Paradoxa und das Kriegsbüchlein des Friedens, als auch die handschriftlich erhaltenen Traktate, so dass es hier in niederländischer Sprache mehrere Menschenalter nach Francks Tode zu einer Art von Renaissance seiner Werke gekommen ist. Einen zweiten Übersetzer Francks weist Hegler in der Person eines David Willems Camerlinck nach; wenn er ihn auf Grund einer Münchener Handschrift (c. germ. 4379)¹⁾ auch als Übersetzer von des Paracelsus Auslegung der im Karthäuserkloster in Nürnberg gefundenen Figuren wiederfindet, so dürfte daran zu erinnern sein, dass er den Weg zu dieser Arbeit des Paracelsus vielleicht durch die Vermittlung Francks, der die Schrift in seiner Geschichtsbibel citirt, gefunden haben dürfte.

Diese Traktate bilden einen Cyklus, der ganz im Sinne der beliebten Franckschen Antithesen: Geist und Schrift, Gottes Reich und Welt gedacht ist und von vornherein schon vom Autor als eine zusammenhängende Produktion beabsichtigt war. Wegen ihrer Seltenheit sind diese Schriften bisher wenig beachtet worden und in den zerstreuten litterarischen Notizen darüber finden sich, so zuletzt noch bei C. A. Hase, die mannigfachsten Irrtümer und Verwechslungen, denen nunmehr von Hegler ein Ende gemacht worden ist. Nach den Proben zu urteilen, die aus jedem der auszugsweise mitgeteilten Traktate gegeben werden, sind in ihnen kaum Gedanken enthalten, die nicht in einer gleichen oder einer ähnlichen Fassung zerstreut auch sonst bei Franck vorkämen. Das Eigentümliche ist nur die Art der Zusammenstellung, die Komposition, die Form des religiösen Traktates ohne die sonst beliebte Anlehnung an irgend welche Vorbilder. Auch in diesen Schriften wie in der Deutschen Theologie, an deren Muster die Francksche Schreibweise hier stark erinnert, werden die mystischen Elemente in seiner religiösen Bildung besonders sichtbar.

Sehr scharf ist besonders die polemische Wendung gegen die Prediger der neuen Kirchen in dem Traktat von der Welt, des Teufels Reich. „Die Papisten und die Evangelischen sagen uns zur Zeit alle, dass man muss neugeboren werden . . . aber wer thut es? Sankt Niemand.“ Mit einer gewissen Vorliebe wendet sich Franck auch hier gegen die Neigung der Prediger, alle und jede Entstellung und Entartung des christlichen Glaubens auf den Papst allein zu schieben: „Der Papst muss nun in allen Spielen sein und das Gelage bezahlen, als ob er den Braten allein auf-

¹⁾ Eine genaue Beschreibung dieser Handschrift findet sich übrigens bereits bei K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Teil, S. 639 ff.

gegessen hätte, der hat es nun allzumal gethan und ist allein der Teufel“ (S. 101). „Das thut dieselbe Welt, die vermeinten Evangelischen, die da denken: Christus hat die Zeche bezahlt, so trinkt sie auf seine Kreide“ (S. 83). Es ist ein Lieblingsgedanke Francks, dem man eine beschränkte Berechtigung nicht absprechen darf, dass die historisch ganz verständliche Polemik gegen die alte Kirche oft das Auge von den eignen Schwächen ablenkt, zu überheblicher Anmassung ob der eigenen scheinbaren Vortrefflichkeit und zum Verkennen der wirklichen Aufgaben eines frommen Christen führt. Er hat manchmal sehr bittere Worte darüber gefunden, die auch in den Jahrhunderten nach ihm von nachdenklichen Leuten wohl einmal verdienten gelesen zu werden. Weil er das Bewusstsein hat, dass das Reich Gottes unter Menschen jeglichen Glaubens zu finden ist, so weiss er umgekehrt auch, dass der Teufel sein Reich unter allerlei Glauben, unter dem Papst, Luther, Zwingli, den Wiedertäufern hat. „Es ist Unrecht, dass man alle Schrift auf den Papst auslegt, der verziert nun alle Predigtstühle und ist der Prädikanten heiliger Geist, der ihnen, wenn sie nichts mehr im Kropf haben und das Urtheil noch nicht ausgelaufen ist, Mund und Weisheit giebt. Dann beginnt man ein Liedchen von dem Papst zu singen und wäscht sich mit des Papstes Unreinheit. Es wäre nun einmal genug mit dem Papst getändelt, wir brechen viel ab und bauen nichts an die Stelle. Was hilft es, zu wissen, dass der Papst ein Bube ist, wenn wir nicht besser sind!“ In diesen Ausführungen und auch an manchen andern Stellen klingt die bittere Erinnerung an seine Vertreibung von Ulm wieder. Und zugleich an persönliche Stimmungen und Erfahrungen, wie sie auch in dem Brief an Campanus ausgesprochen sind, erinnert es, wenn Franck die Behinderung der einzelnen Christen durch weltliche Rücksichten beklagt. „Wie kann der Christ predigen, der selbst in der Welt befangen ist. Wir begeben uns sogleich in den ehelichen Stand, als ob die Welt unsere ewige Heimat wäre. Aisdann ist unsere Predigt gefangen und unsere Zunge an den Lohn gebunden, wir mögen nimmermehr die Wahrheit frei aussprechen, die Sorge für Weib und Kind fesselt an die Welt.“

Zum Schlusse dieser Ausführungen noch eine Anregung. Hegler hat mit Recht auf einen Abdruck des ganzen Inhalts dieser Schriften verzichtet; es würde eine unnötige Aufwendung von Zeit, Mühe und Kosten sein. So würde auch eine Neuauflage von Francks Schriften, deren Drucke zum Teil recht selten sind, keine Berechtigung haben; das verbieten ihr zum Teil kompilatorischer Charakter, ihre manchmal endlosen Breiten und Wiederholungen schon von selbst. Ein solches Unternehmen würde in keinem Verhältnis zu der geistigen und religiösen Bedeutung

Francks neben den grössten Geistern stehen. Aber unser Zeitalter, das die grossen Gründer der neuen Kirchen durch umfassende und monumentale Gesamtausgaben ihrer Werke ehrt, neuerdings auch Zwingli den Männern erster Ordnung zugesellt, könnte diesem einsamen, aus allem Kirchentum sich in eine freie geistige Christengemeinschaft hinaussehenden Manne wenigstens ein bescheideneres Denkmal setzen: nicht eine Gesamtausgabe, sondern eine Auswahl aus seinen Werken, die in einem oder zwei Bänden den geistigen Gehalt seines Strebens zusammenfasst: die Briefe sammelt, die Vorreden zu seinen Werken, charakteristische Stellen aus seinen religiösen und historischen Werken, alles das ausgesprochen Persönliche, das ihm, bei aller vielseitigen Abhängigkeit nach den verschiedensten Seiten hin, doch eine besondere Stellung giebt, die scharfe Kritik des Bestehenden in Staat und Kirche als auch den Kern dessen, was er nach der positiven Seite als seine Auffassung wahren Christentums vertreten hat. Ein solches Buch, das keines der Elemente seiner Bildung vernachlässigen dürfte, sondern ein jedes gleichmässig heranzuziehen hätte, würde, mit kritischem Takt und historischem Verständnis ausgewählt, vielleicht ebenso nützlich sein — wissenschaftlich und praktisch — und gewiss noch mehr Leser finden als manche jener grossen Gesamtausgaben, die allein in die Hände der Gelehrten kommen.

Johann Kunkel von Löwenstern.

Ein Alchymist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten.

Zu seinem 200jährigen Todestage

von

Dr. phil. **Franz Strunz**, Berlin-Grosslichterfelde.

Unter den hervorragenden Chemikern und Alchymisten des siebzehnten Jahrhunderts nimmt Johann Kunkel von Löwenstern einen hohen Rang ein. Es war ihm beschieden, in einer Epoche zu stehen, die ihre Lebenssäfte aus dem französischen Rationalismus und englischen Empirismus nahm, die in die chemischen Vorstellungsformen des Phlogistonzeitalters auch den ganzen Reichtum der vorgehenden iatrochemischen Anschauungen bzw. paracelsischen Bildungen unbehindert einströmen liess, assimiliert und teilweise ganz umgedacht hat. Ein ganz eigenes Zusammenreffen: im Todesjahre des grossen deutschen Astronomen Johann Keppler († 1630) kam Kunkel zur Welt! Neunundachtzig Jahre nach des Paracelsus Tod und einhundertundfünfundvierzig Jahre vor Aufstellung Lavoisiers geschichtsbildendem Theorem von der Verbrennung!

Am 20. März waren es 200 Jahre, dass Kunkel zu Stockholm starb. Er hat der dialektischen Spekulation produktive Kräfte zu entnehmen verstanden, eine grosse Vergangenheit wurde in ihren ursprünglichen frischen Farben zur Gegenwart, und doch hat er dem Alten wiederum neue Seiten abgewonnen. Noch immer standen die uralten dialektisch so feinsinnigen Fragen im Vordergrund: was ist es um die qualitative Veränderung, d. i. Ineinanderverwandlung und Umwandlung der Körper, was um das Verhältnis von qualitativer Stoffverschiedenheit zur qualitativen Stoffveränderung? Ist unedles Metall in edles wandelbar? Existiert ein chemisches Präparat — sei es nun ein Liquidum oder fester Körper — wodurch andere Metalle in echtes und beständiges

Gold verwandelt werden können? Hat nun endlich ein solcher mercurius philosophorum oder Stein der Weisen¹⁾ auch das Vermögen als eine Panacee des Lebens zu wirken? Kunkel hat diese Fragen zu beantworten versucht, aber nicht wie die vielen Charlatane und wunderlichen Schwärmer, nein, mit nüchternem Wahrheitssinn und doch enthusiastischer Glut hat er das Problem der Transmutation vertreten. Und dann: wenn man von vielen werkleuteartigen Zügen seines persönlichen Lebens und barocken Einseitigkeiten des historischen Verständnisses absieht, so steht Kunkel in Bezug auf rein fachliche Vertiefung und innere Konzentration weit höher als andere berühmte Naturforscher und Philosophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Aber es ging ihm dafür das ab, was einen Paracelsus oder van Helmont zu einem „l'uomo universale“ gemacht hat: die flügelkräftige Denkerphantasie in der freien Behandlung einer theoretischen Unterbauung, ich meine die lebendigen Triebkräfte, die das begriffliche Ergebnis auf einen naturwissenschaftlichen Generalnenner zu bringen bestrebt sind. Seine lückenhafte Jugenderziehung hat einen nicht geringen Anteil daran.

Johann Kunkel wurde — wie schon angedeutet — im Jahre 1630 als Sohn eines herzoglichen Scheidekünstlers und Alchymisten zu Rendsburg in Holstein geboren. Es müssen enge Lebens- und Geistesbezirke gewesen sein, in denen er damals aufwuchs. Dem Bilde seines späteren Lebens verblieb noch manche Nachwirkung aus dieser Zeit. Früh schon hatte er als Lehrling der „Apothekerkunst“ Fühlung genommen mit alchymistischen und naturforschenden Spezialisten. Seit seinem vierundzwanzigsten Jahre habe er „stets der Chymie in den Metallen obgelegen“ — so erzählte er später selbst. Auch der alchymistischen und chemischen Prozesse in seines Vaters Laboratorium thut er Erwähnung: . . . „wass der Diamant aussstehen kann, hat mein Landes-Fürst Christmildesten Andenckens, der Durchl. Hertzog Friederich von Holstein,

¹⁾ Andere Namen waren z. B.: das „grosse Magisterium“, das „grosse Elixir“, die „rothe Tinktur“. Die Alchymie hieß auch die ägyptische, spagirische, heilige, göttliche oder hermetische Kunst; gleichfalls der Ausdruck „Philosophie der Natur“ oder kurz „Weisheit“ war recht häufig im Gebrauch.

in meinen annoch dencklichen Jahren bey meinem seel. Vatter in seinem Goldofen versucht, indem er ihn in der grösten Hitze bey nahe 30 Wochen stehen lassen“¹⁾. — In dieser Zeit beschäftigten ihn auch eingehende praktische Übungen in Glashütten. Und dann waren es auch vorzugsweise theoretische Studien: der weitschichtigen Litteratur der grossen alchymistischen und iatrochemischen Vergangenheit trat er näher, der selben Hinterlassenschaft, der er später geschichtsbildende Kräfte entnommen hat. Mit einer sozusagen dogmatischen Härte und leidenschaftlichen Glaubenszuversicht hat er dann die alchymistische Idee verteidigt und zu beweisen versucht. Rücksichtslos und von oft kräftiger Derbheit dünken uns die Worte, die er den Gegnern und Spöttern zugedacht und dies um so mehr, wenn Leichtfertigkeit und Untiefe der Kritik offenkundig waren. Von den vielen polemischen Ergüssen, die in seinen Darstellungen durchbrechen, geben wir im Folgenden eine interessante, aus seiner Dresdener Zeit stammende Probe, die zeigt, wie erheblich gerade damals auch von kirchlicher Seite gegen die „spagirische Kunst“ gearbeitet wurde. Man hatte offenbar vergessen, dass die grossen Alchymisten des Abendlandes, Albertus magnus, Roger Baco, Arnaldus Villanovanus, der sogenannte Basilius Valentinus und sogar ein Thomas von Aquino als Mönche sie theoretisch und praktisch betrieben hatten. Doch augenscheinlich war die Spitze nicht gegen die „Kunst“ selbst gerichtet, sondern insbesondere gegen das Sichverbrüderwissen der naturforschenden Jünger dieser Spekulation: „Dergleichen Herren Theologi — sagt Kunkel — sollten billig nur dahin sehen, wie sie die Controversien in der Theologia recht unterscheideten, und ihre Gelehrtheit darinnen erwiesen, auch wie sie, ihrem anvertrauten Amte nach, ihre untergebene Schaafe recht weideten; solche, sage ich, möchten sich nmr darum bekümmern, und nicht so ungleich urtheilen, sondern dergleichen Dinge, davon sie zum Theil gar wenig Verstand haben, ungetadelt lassen. Ihrer etliche, die den Verstand nicht missbrauchen, ob sie gleich sich

¹⁾ Johann Kunkel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Glieds, d. Hermes III. V Curiose Chymische Tractätlein; Nebst einer Vorrede: De doctis et nobilibus Empiricis: D. Johannis Philippi Burggravii, Med. Francof. ad Moenum. — Franckfurth u. Leipzig, bey Wolffgang Christoph Multz, 1721, p. 72.

nicht dörfen mercken lassen, als ob sie eine Veränderung in denen Metallen suchten, arbeiten unter dem Praetext gute Medicamenta zu machen. Aber aller Esel Stimmen und Geschrey ist grösser denn einer Nachtigal. Ich habe einen vornehmen Theologum gekannt (ich nenne ihn vornehm, weil er ein Doctor, ein Hof-Prediger, und darzu viel Geld hatte), derselbe fulminirte einmahlen sehr hefftig auf der Cantzel wider diese wahre göttliche Gabe und Kunst, als wann er allen seinen Zuhörern dadurch auf einmahl in den Himmel helffen können, da er doch nichts mehr damit ausrichtete, als dass er die Idioten auf seine Seiten brachte, und zu einer ferneren Verachtung Anlass gab. Endlich, weil er damalen nicht viel Zeit gehabt, auf die Predigt zu studiren . . . schloss er mit diesen Worten: Ich halte es mit dem weisen Aristotele, der da spricht: Species in speciem non transmutatur, und sind solche, die wider GOTTES Ordnung das Quecksilber oder das Bley in Gold und Silber verwaudeln wollen, rechte Teuffels-Gesinnete etc. Soweit des gelehrten Theologi Worte. Lasset mir das einen schönen Schluss von einem Theologo seyn? Es müste ein unverständiger Esel seyn, der da statuiren sollte, dass dadurch species in speciem transmutiret werden. Ich habe nicht studiret, aber euch Herren, ihr möget geistlich oder weltlich seyn, muss ich . . . erweisen, dass ihr hierinnen gantz falsch und unrecht urtheilet. Gesetzt, wie es auch wahr ist, man verwandelt das Quecksilber, das Bley, Silber und andere Metallen in fein Gold, oder auch in Silber; wäre desswegen Species verändert? Nein, Mercurius bleibt Mercurius in seinem Wesen, ob er gleich durch Mittel in Gold gemacht ist, denn es sind auch Mittel in der Erde gewesen, dadurch er zu Golde geworden, und wann ihm selbiges durch Kunst wieder benommen wird, so ist er wiederum ein Mercurius. etc. . . .¹⁾

Im Jahre 1654 trat Kunkel bei den Herzogen Franz Carl und Julius Heinrich von Lauenburg als Kammerdiener, Chymist

¹⁾ Johann Kunkel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Gliede, d. Hermes III. Collegium Physicochymicum experimentale oder Laboratorium chymicum . . . herausgeb. von Johann Caspar Engelleder, Med. Doct. und Pract. in Hamburg. Mit Königl. Pöhltnis. auch Chur-Sächs. Privilegio. II. Edition. — Hamburg u. Leipzig, in Verlegung Samuel Heyls, 1722, p. 564—566.

und Aufseher der Hof- und Leibapotheke ein. Durch Vermittelung des Dr. Langelott und Hofrat Vogt kam er dann als geheimer Kammerdiener und Aufseher des kurfürstlichen Laboratoriums an den Hof des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen. Hier in Dresden empfing sein Geist für grosse chemische Gedanken starke Anregungen. Reger Verkehr mit einheimischen und fremden Fachgenossen liess in ihm auch den enthusiastischen „Alchymisten“ ausreifen und zugleich selbstschöpferische Anlagen und individuelle Regungen zur richtigen Entfaltung kommen. Verdächtigungen, als ob er den Golddarstellungsprozess verheimliche, veranlassten ihn, um eine Versetzung nach Schloss Annaburg, wo des Kurfürsten August Gemahlin Anna eine Schmelzhütte angelegt hatte, zu bitten. Sein ungetreuer Famulus Christoph Grummet²⁾ — der Urheber einer späteren gehässigen und leichtfertigen Polemik gegen Kunkel — scheint auch in weiteren Kreisen gegen ihn Stimmung gemacht zu haben. Es dürften da recht starke Kräfte mitgewirkt haben, um den geistvollen Naturforscher auch von hier zu vertreiben: einerseits fortgesetzte Intriguen von Dresden aus, andererseits eine schleichende bittere Not, in die er durch diese Intriguen geriet. In seinen

²⁾ Nicht Brummet. Von Grummets Schriften nennen wir: Nitrum oder Blut der Natur aus Eigener Erfahrung handgreiflich angewiesen, darzu mit gewissen Experimenten zum Verfolg seiner Notification-Schrift aufgesetzt u. herausgegeben. Dresden 1677. 4. Wittenberg 1678. 8. — Defensionschrift über das Nitrum oder Blut der Natur und seine Person wider Kunkels Phosphoros mirabiles u. dessen andere Schriften. Leipzig 1679. 8. — Was damals Kunkel bewog, Dresden zu verlassen, entnehmen wir u. a. aus dem Laboratorium chymicum Th. III. Cap. XLI p. 614—15: „... diese jetzt beschriebene Action (d. h. seitens Grummet) fruchtete so viel, dass die Ministri, aus deren Händen ich das Geld zur Fortsetzung der Arbeit und meiner Lebens-Mittel haben sollte, mir aufsätzig worden, weil sie ihre Intention nicht erreichen konnten, und entzogen mir alles, ob ich gleich die besten Befehle für mich ausbrachte.“ Und p. 610 ebd.: „... Ich, der ich sahe, dass ich von Tage zu Tage immer mehr, so wohl öffentliche als heimliche Verfolgungen hatte, und der Hof mir entgegen war, bat unterthänigst, der Churfürst möchte mir gnädigst erlauben, dass nacher Annaburg, allwo die schönste Gelegenheit war, zu wohnen mich begeben möchte.“ Wenn wir nicht falsch sehen, dürften hier auch Gegner kirchlicherseits die Hand im Spiele gehabt haben. Die Gelegenheit zur Revanche war ja eine günstige. Wir verweisen nur auf das obengebrachte Citat, das seine Stellung zu Dresdener Theologenkreisen ganz unzweideutig charakterisiert.

Schriften kommt er oft darauf zurück, wie arg ihm doch sein Geschick mitgespielt und wie viel zehrende und schwächende Trübsal ihm die Sorge um das tägliche Brod bereitet habe. Nachdem er vorübergehend an der Universität Wittenberg die Lehrkanzel für Experimentalechemie inne hatte, schied er im Jahre 1679 aus chursächsischem Dienst¹⁾. „Und weil durch den Churfürstlichen Brandenburgischen Rath und Leib-Medicum, Herrn Doctor Mentzeln — sagt Kunkel im *Laboratorium chymicum* — als meinen sehr geneigten Gönner, ob ihn gleich damahlen noch nie gesehen hatte, ich verständiget wurde, wie dass Ihre Churfürstliche Durchl. zu Brandenburg²⁾ ein gnädiges Verlangen trügen, mit mir zu sprechen, und meine zur selbigen Zeit ausgearbeitete Phosphoros³⁾ zu sehen; also reisete ich nach Berlin⁴⁾ . . . Wie ich nun etliche Tage mich in Berlin auffhielte, muste ich alle Abend bey dem Chur-Fürsten seyn, und öftters zum höchsten

¹⁾ Ebd. p. 615—16: „ . . . In Summa man machte mir es so schwer, dass ich endlich nach Wittenberg zog, um allda etwas zu meines Lebens-Unterhalt zu erwerben, nachdem ich das Meinige mit der Zeit consumiret und die Leute, welche eins und das andere geliefert, ehrlich bezahlte, auff dass ich kein Seufftzen über mich laden wollte. In Wittenberg war damaliger Zeit kein Professor, der ein Collegium Chymicum experimentale hätte halten können. Der selige Doctor Sennert würde endlich solches haben thun können, aber das Alter und Leibes-Schwachheit liess ihm solches nicht zu. Dieser war mein sehr lieber Freund, wie auch der Herr Professor Kirchmayer, als Eloquentiae Professor, und bey jetziger Zeit Senior, derowegen ward mir erlaubet, ein solch Collegium anzustellen, bekam auch eine ziemliche Zahl Studiosos Medicinae zu mir, worunter auch einer gewesen, der nunmehr Doctor u. Professor ist, mit Namen Christian Vater, diesen kann ich vor allen andren rühmen, dass er der curieuseste, fleissigste und dankbarste war, welchen auch meine damalige Information niemahlen gereuet, sondern als ein dankbahrer Mensch oft publice gerühmet. . . . Ich fand gleichwohl auch, dass es ein sauer Bissen Brodt ist, von Studiosis sich zu ernehren. Ein Theil davon vermeynten, es wäre mit diesem Collegio also wie mit den andern, die im Abschreiben und Wörtern bestehen, beschaffen; Nein, es gehöret Aufsicht und Hand-Anlegen hierzu . . . Also ward ich auch dieser Arbeit je länger je überdrüssiger, sahe und befand in meinem Gewissen, dass dergleichen Leute Eltern Geld ich hinführo mit Recht nicht nehmen könne.“

²⁾ Es war Kurfürst Friedrich Wilhelm (1640—1688).

³⁾ Auf seine berühmte Entdeckung der Methode der Phosphordarstellung kommen wir weiter unten noch zurück.

⁴⁾ Das war im Jahre 1679, also kurz nach dem Frieden zu Nymwegen bezw. im Jahre der Verträge zu St. Germain en Laye.

Verdruss anderer, die darauff warten mussten, und mit ihm zu 2 u. 3 Stunden allein sprechen. Denn dieses Hoch-seligen Herrn Liebe zu curieusen Leuten, wie auch dessen Freundlichkeit und andere ungemaine Hoch-Fürstliche Tugenden, wodurch er eines ieden Herz gewinnen konnte, war so gross, dass meine Feder und meine Kräfte viel zu schwach, solches zu beschreiben, wird auch von mir nicht verlangt, nachdem die gelehrte Welt ohne dem solches der Unsterblichkeit bey den Nachkommen schon einverleibet hat¹⁾.

Er erhielt den Titel eines „geheimen Kammerdieners“, der etwa dem heutigen Hofrat entspricht, und wurde erster Leiter des alchymistischen Laboratoriums. Hier blieb er fast zehn Jahre. Und wieder waren es zwingende Umstände, die den damals in der Vollkraft seines Schaffens stehenden Naturforscher forttrieben. 1688 starb Friedrich Wilhelm und überdies wurde seine Glashütte auf dem Pfauenwerder und das Laboratorium zu Glücksburg im Ante Saida durch Brandlegung vernichtet. Er kaufte nun einen Rittersitz an, um hier in stiller und ensiger Arbeit seine chemischen Untersuchungen fortzusetzen. Doch auch hier sollte er sein Leben nicht beschliessen: Kunkel folgte einem ehrenvollen Rufe des Königs Carl XI. von Schweden (1660—1697) nach Stockholm, der „dann ohne Ruhm zu melden solch eine hohe Gnade auf ihn warf, dass Er ihn nicht nur allein vor Dero Bergrath erklärte, sondern auch aus eigener Bewegung in den Ritter-Stand erhob“ (Lab. chym. p. 624. 25). Man verlieh ihm das Prädikat „von Löwenstern“.

Im April des Jahres 1693 wurde Kunkel von der damaligen Academia Caesareo-Leopoldina bezw. der noch heute bestehenden Academia Leopoldina Carolina unter dem Beinamen Hermes III. zum Mitgliede ernannt. Als Präsident fungierte damals Dr. Lukas

¹⁾ Laborator. chymicum. p. 617—618. Wie Kunkel dieses Heitere und doch geistig so stark Persönliche des „grossen Kurfürsten“ auf sich wirken liess, bringt gleichfalls warme und durchsichtige Züge in das Bild seines sonst scheinbar kalt empfindenden inneren Lebens. Es ist oft geradezu auffallend, mit welcher weichen Teilnahme er ähnliche Episoden aus seiner Erinnerung herausgreift und in welch zarten Tönen er sie abstimmt. Die autobiographischen Notizen, die leider recht zerrissen sich in den verschiedenen Schriften Kunkels vorfinden, könnten genugsam hierfür Beweise bringen.

Schröck (cogn. Celsus I.), Physikus zu Augsburg (geb. d. 20. Sept. 1646, † 3. Jänner 1730). Letzterer war der vierte Präsident der damals erst 41 Jahre bestehenden Naturforscherakademie¹⁾.

Am 20. März 1702 ist Kunkel im Alter von 72 Jahren gestorben.

Wenn wir zusammenfassen, was er geleistet und was seine Zeit und die Zukunft an ihm erlebt, so ergibt sich etwa Folgendes.

Sein ganzes Leben hindurch hat er sich unverfälscht und rein das bewahrt, was ihm insbesondere mitgegeben worden war: den lebensvollen und starken Sinn für die chemische Praxis. Exakte Arbeit und induktives Verständnis, alchymistische Dialektik und scharfes Schauen, das waren — wenn man von den bereits oben gestreiften Mängeln absieht — die Vorzüge und Eigenheiten seines Lebens und seines Werkes. Aber eines kommt noch dazu: das helle Licht, jene Freude an Vernünftigkeit und Rationalisierung der Gedankenwelt, die in den Anfängen der deutschen Aufklärung aufzuflammen begann, hat mit einigen Strahlen auch die inneren Zusammenhänge Kunkels getroffen. Auch er hat davon etwas verspürt. Er wollte vernunftgemäss, d. h. mit besonderer Accentuierung der Glaubenszuversicht an die Macht der Vernunft, die alchymistische Idee mit naturwissenschaftlichen Beweisen vor der öden und dumpfen Popularisierung, d. h. vor einer Identifizierung mit dem Betrug der vielen Charlatane, retten. Mit berechtigter Gereiztheit hat er diese Sorte von Menschen verfolgt und zu entlarven versucht.

¹⁾ Der Stadtphysikus Dr. Johann Lorenz Bausch († 1655) zu Schweinfurt unternahm es im Herbst 1651, Fachgenossen für die Gründung einer Naturforscher-Sozietät nach dem Muster der *Academia dei Lincei* in Rom zu interessieren. Am 1. Jänner 1652 — also vor 250 Jahren — wurde dieser Plan auch realisiert. Dr. Bausch, die beiden Schweinfurter Ärzte Dr. Johann Michael Fehr († 1688), Dr. Georg Balth. Metzger († 1687) und weiter Dr. Georg Balth. Wohlfarth († 1674) und der am 30. Dezember 1658 in die Akademie eingetretene Breslauer Physikus Dr. Philipp Jakob Sachs von Lewenheimb († 1672) waren die ersten Gründer und Stützen. Als *Academia naturae curiosorum* wurde sie errichtet. 1677 erfolgte die Bestätigung ihrer Gesetze und die Titelverleihung: *Sacri Romani imperii academia naturae curiosorum*. 1687 bekam sie das Privileg, sich *Academia Caesareo-Leopoldina*, 1712 (von Karl VI.) *Academia Leopoldina Carolina* nennen zu dürfen. Ab 1670 erschienen jährlich die *Miscellanea curiosa sive Ephemerides medico-physicae Germ. Academiae Naturae curiosorum*.

Doch wir können nicht schliessen, ohne auch — soweit hier angängig — des „Reformatorischen“ seiner praktischen Naturwissenschaft bezw. Chemie zu gedenken.

Grosse Verdienste erwarb er sich auf dem Gebiete der anorganischen und organischen Chemie. Obenan steht die Entdeckung der Methode zur Darstellung des Phosphors¹⁾ aus Harn; mit einer seltenen Genialität war es ihm gelungen, das in kurzer Zeit ganz selbständig und unbeeinflusst zu er-

¹⁾ Wir wollen mit einigen Worten die Geschichte seiner Phosphor-entdeckung skizzieren. Nicht unbekannt dürfte es sein, dass damals überhaupt Phosphor (d. i. Lichtträger) im Finstern leuchtende Steine u. a. genannt wurden. 1640 beschrieb z. B. Fortunius Licetus den bononischen Leuchtstein, dem er den Namen Lithosphorus beilegte. Balduin bezeichnete den wasserfreien salpetersauren Kalk als phosphorum hermeticum. — Der Alchemist Brand in Hamburg — eine etwas abenteuerliche Figur — hat sich mit der Phosphordarstellung mit Erfolg beschäftigt. Ein Grund, der Kunkel veranlasste, ihn von Wittenberg aus zu besuchen. So viel man aus den, stets den Stempel einer schlichten Wahrhaftigkeit tragenden Schriften Kunkels entnimmt, ist von einer privaten „Überlassung“ des Geheimnisses nie und nimmer die Rede. Letzterer hat eben ganz selbständig die Methode wiedergefunden. Kunkel stand als Mensch viel zu hoch, als sich in grobe Plagiate einzulassen. Wer einen Blick in seine Studie „Von dem Phosphoro mirabili und dessen leuchtenden Wunder-Pilulen“ (1678) gethan, wird uns zustimmen müssen. Wenn Leibniz in den Miscellanea Berolinensia bezw. in der Historia inventionis Phosphoris (1710) so erzählt, als ob Kunkel zugleich mit Johannes Daniel Krafft von Brand das Geheimnis der Methode erfahren hätte, so ist dies offenbar ein Irrtum. Tatsache ist es aber, dass Leibniz von den alchymistischen Bestrebungen der damaligen Zeit eingehende Kenntnis hatte. — 1654 wurde zu Nürnberg die alchymistische Societät gegründet, welche fast bis zum Beginne des XVIII. Jahrhunderts währte. Der Prediger bei St. Lorenz, Daniel Wülfer, war ihr erster Präsident. Unter den Mitgliedern finden wir bekannte Namen: Pfarrer Justus Jacob Leibniz, der Oheim des Philosophen, Dr. Johannes Georg Volkamer, Arzt Johann Scholz (Scultetus), Hieronymus Gutthäter u. a. Die Akademie unterhielt eine Bibliothek und ein grösseres Laboratorium. Als 1666 Gottfried Wilhelm Leibniz nach Nürnberg kam, wurde er durch die Vermittelung seines Oheims vorübergehend Sekretär und „Geheimschreiber“ der Societät. „Sein Amt war — sagt Christoph Gottlieb von Murr in den Litterarischen Nachrichten z. d. Gesch. des sogen. Goldmachens 1805, p. 82 — alle daselbst gemachten Prozesse zu registriren, und die berühmtesten Chemisten zu ihrem Gebrauche, und nach ihrer Anleitung, zu experiren.“ Später noch, als bereits Leibniz sich zur Alchymie völlig anders gestellt hatte, sagt derselbe, dass das, was er daran für unwahrscheinlich halte, nicht unmöglich zu sein braucht. Die Wirkung des Schiesspulvers wäre

schliessen, was der Alchymist Brand zu Hamburg ihm verheimlicht hat. Den Schwefelgehalt im Spiesglanz und Zinnober u. a. hat er nachgewiesen, gleichwie die Fällung von Gold oder Silberlösungen durch organische Liquida und Metallsulfate erkannt. Die im Jahre 1681 erfolgte Darstellung von Äthylnitrit ($C_2 H_5 \cdot O \cdot [NO]$), damals versüsster Weingeist oder Salpeteräther genannt, hat für die Praxis und Theorie des organischen Chemikers bleibende Bedeutung. Berühmte Glassorten hat er eingehend untersucht und deren Zusammensetzung festgestellt (z. B. das Aventuringlas, das bis dahin ein Geheimnis der Venetianer war). Seine *Ars vitraria experimentalis* (erschieden 1689) ist voll von anregenden Vorschriften und Methodendarstellungen. Eine spätere Zeit noch, hat sich daran gebildet.

uns ein unglaubliches Phänomen, wenn uns nicht die tägliche Erfahrung eines Besseren belehren würde. (. . . Caeterum quod parum verisimile censeo, non ideo impossibile pronuntiare ausim. Certe esse aliquid in natura, quale pyrius pulvis, nisi experimento convicti, aegre crederemus. — *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum, ex scriptis Soc. Reg. scientiarum . . . Berolini, Sumpt. Johan. Christ. Papenii, A. MDCCX; p. 18.*)

Kleinere Mitteilungen.

Die Idee der Humanität und die Kirche.

Nach K. B. Hundeshagen.

Im Jahre 1852 hielt der damalige Prorektor der Universität Heidelberg, K. B. Hundeshagen, am Jahresfeste der Hochschulfeyer seine nachmals wiederholt aufgelegte und berühmt gewordene Rede: „Über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitäts-Idee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat“, die er selbst als eine seiner gelungensten Arbeiten betrachtete und die der Herausgeber von Hundeshagens „Ausgewählteren kleineren Schriften und Abhandlungen“, Theodor Christlieb (Gotha 1874 I, 159 ff.) als „die Perle unter den kleineren Schriften Hundeshagens“ bezeichnet, und die auch Riehm in seiner Schrift „Zur Erinnerung an D. C. G. Hundeshagen“ S. 58—61 besonderen Lobes würdigt. In der That handelt es sich hier um eine ganz ausgezeichnete Arbeit, auf die wir hiermit die Aufmerksamkeit von neuem lenken möchten.

Hundeshagen betont mit Nachdruck, dass zwar auch die griechische Philosophie, insbesondere der Platonismus, eine Art von Humanität gekannt hat, dass aber erst das Christentum „die Erzeugerin“ der wahren Humanitätsidee ist (S. 175). „Mit dem vollsten, klarsten Bewusstsein (sagt H. a. O. S. 183), mit ausdrücklichen Worten stellt das urkundliche Christentum seinen grandiosen Humanitätsgedanken der vorhergehenden Menschheitszersplitterung entgegen. Den Judengenossen ruft der Apostel Paulus zu: Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christo“ (Gal. 3, 28).

Ist nun aber das Christentum die Erzeugerin der Humanitätsidee, so hat nach Hundeshagen (S. 184) die christliche Kirche die Aufgabe, „für alle Zeiten die Trägerin der Humanitätsidee selbst zu sein“. Da nach Hundeshagen (S. 185) durch die Humanität „die gesamte Menschheit zu einem Reiche Gottes sich verklären sollte“, so sollte zwar nicht die Kirche allein die Trägerin sein, aber der Kirche fiel doch die Initiative zu und die Aufgabe, „das

Humanitätsprinzip seinem ganzen Umfange nach, in seiner ganzen Strenge festzuhalten, über seine unverfälschte Reinheit zu wachen“.

Aus diesen Gründen hält Hundeshagen es mit Recht für eine wichtige Aufgabe der Theologen, „die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte zu verfolgen“ (S. 191). Das Ergebnis seiner Untersuchungen fasst Hundeshagen in den Satz zusammen: „die Kirche hat überall, wo sie echtes Christentum gepflanzt hat, auch echte Humanität gepflanzt.“ Aber wo und wann hat die Kirche echtes Christentum gepflanzt? Hundeshagen giebt darauf folgende Antwort: „Neben den Jahrhunderten, sagt Hundeshagen (S. 191), wo sich ein reicher Strom dieser Humanität aus der Kirche in die Menschheit ergoss, — das sind nach Hundeshagen die ersten Jahrhunderte gewesen — giebt es viele Jahrhunderte, in welchen jener Strom zu schmalen Bächlein versiegt und in unsichtbaren Rinnen verläuft; ja leider lässt sich später gar nicht einmal beweisen, dass das, was einzelne Personenkreise und Gemeinschaften mit heldenmüthiger Aufopferung (für die Humanitäts-Idee) thaten, von der Kirche als Ganzes . . . gelöst worden sei“. Was in den mittleren Jahrhunderten in dieser Richtung geschah, kommt mehr auf Rechnung „einzelner Orden und Bruderschaften“ und „die Kirche liess es mehr geschehen als dass gerade von ihr die eigentliche Triebkraft dazu ausgegangen wäre“ . . . „Von der protestantischen Kirche (seit 1517) und namentlich von der Person Luthers selbst lässt sich ein frischer, schöner Anfang rühmen . . . allein auch hier stockte frühzeitig die lebendige Strömung der ersten Jugendzeit; nur in Personen und Gemeinschaften entsprach das Ende dem Anfang . . . Die Umwandlung der praktischen Volkskirche in die doktrinäre Lehrkirche, in die orthodoxe Wissenschafts- und Staatskirche und, nachdem diese gefallen, in die heterodoxe Vernunft- und Polizei-Kirche, das Alles zusammengekommen hat vornehmlich Deutschland um die volle, reife Frucht der Humanität bringen helfen, die vom Baume der protestantischen Kirche hätte gepflickt werden können. Länger als ein Jahrhundert haben nur Männer wie Vinzenz von Paula in der katholischen, nur Männer wie Phil. Jac. Spener und A. H. Francke, wie Veit Ludwig von Seckendorf und Johann Jacob Moser in der protestantischen Kirche, hat nur der heldenmüthig in die Heidenwelt missionirende echte Pietismus von der Humanitätsaufgabe der Kirche eine Ahnung bewahrt“.

Ganz natürlich, fährt Hundeshagen fort (S. 192), entsteht die Frage: „Wohin hat sie sich geflüchtet, seitdem die Kirche ihr keine Wohnstätte mehr bot?“

Im Anfang des 18. Jahrhunderts war nach Hundeshagen die Humanitätsidee „wie ein heimatloses Kind geworden, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt niederlegen konnte.“

Sehr einfach ist nach Hundeshagen die Antwort auf diese Frage: „die Humanitätsidee flüchtete sich in die Kreise des sozialen Lebens“ (S. 193) und zwar erhielt sie hier „Asyl und Pflege“ durch die deutsche National-Literatur: die Namen Lessing, Herder, Schiller, Goethe sind „mit dem Gedanken der Menschheit, reiner Menschheit, schöner Menschheit unzertrennlich verknüpft“.

Damit ist die obige Frage dann allerdings sehr einfach, aber doch keineswegs ausreichend, gelöst.

Symbolische Bilder in der Brüderkirche zu Lissa (Posen).

Das alte Gotteshaus der böhmischen Brüder zu Lissa — es ist die jetzige Kirche der reformierten Gemeinde — enthält eine Anzahl symbolischer Figuren und Zeichen, die in den Kirchen protestantischer Konfessionen ohne jedes Vorbild dastehen. Es ist völlig ausgeschlossen, dass die Brüder in Lissa solche symbolische Darstellungen in ihrem Gotteshause angebracht haben könnten, wenn sie nicht in ihrer Gemeinschaft hergebracht waren. Solche Bilder sind wesentliche Teile des Kultes, und ein Kult, der keine Kirchen-Bilder kennt, kann sie in keinem Gotteshause zulassen, am wenigsten symbolische Figuren und Zeichen. Der gegenwärtige Prediger der reformierten Gemeinde in Lissa, Herr Pastor Bickerich, der uns auf unseren Wunsch eine Beschreibung der merkwürdigen Bilder zugesagt hat, hat in dem kürzlich erschienenen Kirchen-Kalender seiner Gemeinde (in Kommission bei Ebbecke, Lissa (Posen), Preis 0,20 M.) einige Notizen veröffentlicht, auf die wir schon jetzt hinweisen wollen. Die Bilder gehen nach Bickerich (a. O. S. 16) auf den Bau von 1652 zurück, sind aber offenbar aus dem Gotteshause übernommen, welches seit 1555 im Besitz der Gemeinde war. Es treten besonders folgende Bilder hervor:

1. Im Osten: Eine mathematische Figur (Dreieck), umgeben von Strahlen bezw. Flammen. In dem Dreieck das Auge Gottes und der Name Jehova in hebräischer Schrift.
2. Im Westen: Eine Palme (Baum) mit der Inschrift: *Justus ut Palma virebit*.
3. Im Süden: Ein Garten (Blumen-Beet), über dem zwei Arme und Hände sichtbar sind: die eine, von links kommend, welche pflanzt, die andere, von rechts kommend, welche beisst. Die Inschrift lautet; *A Deo incrementum* (1 Cor. III).

4. Im Norden: Die Arche Noah, die auf bewegten Wellen sichtbar ist, mit der Taube und der Inschrift: *Luctor et emergo*. Gen. VII.
5. An der Decke des Gotteshauses: Ein grosses Mittelbild, darstellend einen zwischen Sturm und Wolken aufragenden Felsen, auf dem Felsen ein Gebäude. Die Inschrift lautet: *In aeternum non commovebitur*.

Verwandt mit diesen Gemälden scheint ein Bild in der Nähe der Kanzel, das einen Vorhang zeigt, aus welchem ein Arm ein aufgeschlagenes Buch herausreicht.

Ausser diesen Wand- und Decken-Bildern ist ein Bild auf dem Abendmahlskelch der Gemeinde bemerkenswert, der aus dem J. 1564 stammt, nämlich das Bild des Lammes.

Dieses in gewisser Verwendung allgemein-christliche Symbol wird bei den Brüdern in einer sonst nicht nachweisbaren Art gebraucht: die Mitglieder der Gemeinde kennzeichneten ihre Wohnungen damit, sodass es nicht bloss auf den guten Hirten, sondern auch auf die Angehörigen der Heerde hinweist.

Bickerich weist mit Recht auf die ähnliche Verwendung des Zeichens des Lammes in den Katakomben hin; aber nicht bloss dieses Zeichen, sondern alle anderen oben erwähnten Symbole besitzen Vorbilder in den Katakomben. In welchen anderen Gotteshäusern kommen gleiche Symbole in der gleichen Zusammenstellung vor?

Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis.

Das Konzil von Trient hat in seiner Sitzung vom 4. Februar 1546 das von den Konzilien zu Nicäa und Konstantinopel festgestellte Glaubensbekenntnis für das der Römischen Kirche erklärt, und Papst Pius IV. hat dasselbe in die *Professio fidei* aufgenommen, welche von allen Klerikern und Lehrern abzulegen ist. Darin lag eine ganz bestimmte Ablehnung des *Symbolum Apostolorum* und die Rückkehr zu dem von allen allgemeinen Konzilien bis ins 9. Jahrhundert festgehaltenen Standpunkt, der noch gegenwärtig der Griechischen Kirche ist. Die Beweggründe habe ich an anderer Stelle auseinandergesetzt und darauf hingewiesen, dass die von Laurentius Valla und von Erasmus gegen das sogenannte apostolische Bekenntnis erhobenen Zweifel von grossem Einfluss auf den Konzilsbeschluss gewesen sind.

Die älteren, vor 1529 entstandenen evangelischen Kirchenordnungen enthalten von den drei Bekenntnissen überhaupt nichts, da sie

alle Lehren und Einrichtungen auf die Bibel gründeten; erst seit den Katechismen Luthers ändert sich das und zwar wird nun das sogen. apostolische Bekenntnis in den Vordergrund gestellt, neben dem die zwei andern noch als ebenfalls nützlich eine unklar gelassene Bedeutung behalten. Beachtenswert ist es nun aber, dass bei der Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen nach dem Tode Herzog Georgs 1539 zunächst ein anderer Standpunkt eingenommen worden ist. Die von Herzog Moritz für die theologische Fakultät zu Leipzig im Jahre 1543 gegebenen Statuten Kap. 1 besagen nämlich (in deutscher Übersetzung):

„Es ist unser Wille, dass ebenso wie in den Kirchen unseres ganzen Landes und in den Kinderschulen, so auch auf der Hochschule, bei welcher immer vorzugsweise die Leitung und Beurteilung der Lehre stehen muss, die reine Lehre des Evangeliums und die wahre und beständige Übereinstimmung der katholischen Kirche Gottes fromm und treu dargelegt, verkündigt und erhalten werde.“

„Aufs strengste verbieten wir, alte Häresien auszustreuen und zu verteidigen, welche auf den Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon verdammt worden sind. Denn den von diesen Synoden gegebenen Dekreten und der Erklärung der Lehre über Gott Vater, Sohn und heiliger Geist und über die zwei Naturen in Christus, den aus der Jungfrau geborenen, stimmen wir zu, und halten, dass sie in den apostolischen Schriften sicher überliefert sind).“

Von dem Bekenntnis der Apostel ist also nicht die Rede, ebensowenig von der Augsburger Konfession.

Die Zeit, wann das apostolische Bekenntnis von den Römischen Päpsten an die Öffentlichkeit gebracht und dem Nicänischen gegenübergestellt worden ist, lässt sich ziemlich genau angeben. Als Kaiser Martianus seine Absicht kund gethan hatte, eine Synode an einem Orte des Morgenlandes abzuhalten, schrieb ihm Papst Leo I im Jahre 451: „Ich beschwöre Euere Mildigkeit, nicht zulassen zu wollen, dass in der gegenwärtigen Synode der Glaube, welchen unsere seligen Väter als ihnen von den Aposteln überliefert bekundet haben, als zweifelhaft behandelt werde, und nicht erlauben zu wollen, dass dasjenige, was einst durch das Ansehen der Vorfahren verdammt worden ist, in erneuten Versuchen hervorgeholt werde: Befehlet vielmehr, dass die Satzungen der alten Nicänischen Synode, mit Fernhaltung der Auslegung der Häretiker, in Kraft bleiben?).“

¹⁾ Zarncke, F., Statutenbücher d. Univ. Leipz. 1861 S. 568, 570.

²⁾ Hinschius, P. *Decretales Pseudo-Isidorianae*. 1863 p. 608. — *Jaffé, Regesta Pontificum Roman.* 1, Nr. 470. 1885. — „*Obsecro clementiam vestram, ut in praesenti synodo fidem, quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam praedicarunt, non patiamini quasi dubiam retractari, et quae*

Die von Leo I als „*beati patres nostri*“ bezeichneten Väter können nichts anderes sein als die Römischen Päpste (denn Papa heisst auch Vater), es können nicht die Konzils-Väter von Nicäa sein, denn diese haben niemals gesagt, dass sie das von ihnen beschlossene Bekenntnis so von den Aposteln erhalten hätten. Leo fürchtet, die jetzt versammelte Synode werde das von den Aposteln durch die Päpste überlieferte Bekenntnis zum Gegenstand von Verhandlungen machen und seine Ächtheit in Zweifel ziehen und bittet darum den Kaiser, seine weltliche Gewalt ins Mittel zu schlagen und das nicht zu dulden. Kluger Weise gedenkt Leo zugleich der Nicänischen Konzilsbeschlüsse, bei welchen er aber nicht von Glauben (*fides*), sondern von Satzungen zur Verdammung der Häretiker spricht, die von den alten Konzilsvätern aus eigener Gewalt erlassen worden sind. In diesem Sinne haben auch die folgenden Päpste immer die Nicänischen Beschlüsse neben ihrem sogenannten apostolischen Bekenntnis gelten lassen.

Hiernach ist die Mitte des 5. Jahrhunderts der Zeitpunkt der Veröffentlichung des sogen. Bekenntnisses der Apostel. Was dann auf der Synode geschehen ist, weiss man nicht, wohl aber weiss man, dass es den Päpsten niemals gelungen ist, die Griechischen Christen zur Annahme ihres apostolischen Bekenntnisses zu bewegen.

olim maiorum sunt auctoritate damnata redivivis non permittatis conatibus excitari: illudque potius iubeatis, ut antiquae Nicaenae synodi constituta, remota haereticorum interpretatione, permanent.“

F. Thudichum.

Besprechungen und Anzeigen.

Roth, Friedrich, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517 bis 1530. Gekrönte Preisschrift. Zweite vollständig umgearbeitete Auflage. München, Theodor Ackermann. M. 6.

Die Geschichte der Reformation in Augsburg zu schreiben, war deshalb eine ganz besonders dankbare und aussichtsvolle Aufgabe, da sich die Wittenberger Reformation hier auf fest umgrenztem Schauplatz so ziemlich mit allen Richtungen und Bestrebungen hat auseinandersetzen müssen, die ihr überhaupt entgegenstanden und entgegenarbeiteten: mit dem Mammonismus und stumpfsinnigen Indifferentismus, mit Papismus und Erasmianismus, mit den Wiedertäufern, endlich mit dem Zwinglianismus. So bietet das geistige und gesellschaftliche Leben und Streben in der schwäbischen Metropole während des genannten Zeitraumes ein überaus wechselvolles und dramatisch bewegtes Bild. Es war eine glückliche Fügung, dass ein Gelehrter vor diese Aufgabe gestellt wurde, der ihr völlig gewachsen war. 1881 erschien Roths schönes Buch in erster Auflage, unlängst ist ihr die „zweite vollständig umgearbeitete“ gefolgt. Der Verfasser hat in der Zwischenzeit, zumal seitdem er in Augsburg wohnt, sein Studium zur Augsburger Geschichte und speziell Reformationsgeschichte mit intensivem Fleisse fortgesetzt. Zeugnisse dafür sind zahlreiche bedeutungsvolle Aufsätze, sowie die Herausgabe des III.—V. Bandes der Augsburger Chroniken in den von dem kürzlich verschiedenem K. v. Hegel redigierten Werken: Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Während Roth zur 1. Auflage verhältnismässig wenig Archivalien heranziehen konnte, hat er jetzt alle in Betracht kommenden Bestände der Augsburger Archive und Bibliotheken durchgearbeitet und seine Darstellung auf vielfach neuerschlossenem Quellenmaterial aufgebaut. Daneben hat er auch die Litteratur bis in die Gegenwart hinein gewissenhaft verfolgt und verwertet. Was jedoch das Buch ganz besonders auszeichnet, das ist die Kunst der Darstellung. Ein Lokalhistoriker unterliegt so leicht der Versuchung, — je eifriger er ist, desto leichter, — sich in Einzelheiten zu verlieren, den Blick für das Wichtige und Unwichtige, für das in die Zukunft hinein Fortwirkende und das Sterile zu verlieren und von dem Leser in aller Naivität zu verlangen, dass er sich wie er für einzelne Notizen, für die Geschichte einzelner Familien und Institute und allerhand

Lokalanekdoten und -Idyllen interessiere. Roth hat sich in dieser Beziehung eine Beschränkung auferlegt, die vorbildlich ist; nie geht ihm der Blick auf das grosse Ganze verloren. Die Sprache ist klar und einfältig und vermeidet alles falsche Pathos; selbst bei so aufregenden Episoden, wie z. B. bei dem infolge der Entfernung Schillings losbrechenden Aufstande vom 6. August 1524 bleibt Roth der ruhige, zuverlässige, gerechte Berichterstatter. Man kann das Buch mit gutem Gewissen jedem Gebildeten als genussreiche Lektüre empfehlen.

Ausserlich unterscheidet sich die vorliegende 2. Auflage von der 1. durch den vermehrten Umfang (381 gegen 257 Seiten), ferner durch die Einrichtung, dass die sehr reichlichen und eine Unsumme mühevollster Einzelforschungen kurz zusammenfassenden Anmerkungen, denen oft ungedruckte sehr interessante Aktenstücke folgen, an den Schluss der einzelnen Kapitel gestellt sind, endlich durch ein gutes Register, das man in der 1. Aufl. schmerzlich vermisste. Endlich ist der Inhalt vom Jahre 1527 bis 1530 weitergeführt. Ein 2. Band, der die Zeit von 1530—1537 umfassen soll, ist in Aussicht genommen¹⁾.

Die Leser dieser Zeitschrift werden dem 7. Kapitel, betitelt: Die Wiedertäufer, Interesse entgegenbringen. Gerade für dieses hat Roth neues wichtiges Aktenmaterial beigebracht und seine Darstellung gegen früher bedeutend bereichert und vertieft²⁾. Indes, wenn auch einzelne Äusserungen mitunter ein blitzartiges Licht auf jene gährende, wogende Ideenmasse und die von ihr erfüllten geistvollen Führer und ihren unkontrollierbaren Anhang werfen, — es sind doch immer nur einzelne Blicke, die wir hinter die Koulissen thun. Das wird immer klarer, dass es die verschiedensten Gedanken und Bestrebungen waren, die von den Herrschenden unter dem bequemen Kollektivnamen „Wiedertäuferei“ oder „Schwärmerei“ zusammengefasst und verurteilt wurden. Schon Sebastian Franck meint, dass die Wiedertäufer „unsäglich viel Sekten und Meinungen unter sich hatten und schier keiner mit dem andern in allen Stücken eins war“. S. 34 f. spricht Roth davon, dass sich im ausgehenden Mittelalter in der Stadt „auch mancherlei Spuren stillen, in sich zurückgezogenen Christentums zeigen, von dem wir eben deshalb, weil es sich vor der Welt verbarg, nur wenig wissen“. Von altersher sei Augsburg ein Sitz der Waldenserbewegung gewesen; 1393 hören wir von einer

¹⁾ Vgl. einstweilen Wolfart, Karl, Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533—39. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher) 1901. (Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, Bd. VII, Heft 2.)

²⁾ Vgl. neuestens die wichtige Studie desselben Verfassers: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. II: Zur Lebensgeschichte Eitelhans Langenmantels von Augsburg. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben u. Neuburg. XXVII 1—45.

grossen Anzahl verurteilter „Ketzer“; 1451 sollen sich so viele Hussiten in der Stadt befunden haben, dass man ihnen den Schuppen von St. Ulrich zur Abhaltung ihres Gottesdienstes überliess. Auf die Frage nach dem (doch recht wahrscheinlichen) Zusammenhang der Augsburger „Wiedertäufer“ mit diesen „Ketzer“ geht Roth nicht ein, vielleicht weil die Quellen keinen klaren Anhalt bieten.

Zwickau i. S.

Otto Clemen.

Dr. Ludwig Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. (Bibliothek für modernes Geistesleben. Jahrg. 1, Heft 2.) Leipzig-Coburg, Thüringische Verlagsanstalt 1901. Preis 1 M. (im Abonnement M. 0,60).

Der Verfasser, ein bekannter naturwissenschaftlicher Vorkämpfer des Sozialismus, unternimmt es in diesem Schriftchen, nachdem er zuerst kurz die Entwicklung der Auffassung von der Religion seit Luther skizziert hat, an der marxistischen Theorie von der Religion Kritik zu üben; er weist darauf hin, dass Marx' Erklärung der Religion als einer phantastischen Widerspiegelung der sozialen Volkslage höchstens die Hälfte der Wahrheit enthalten könne, denn es bleibt unerklärlich, was in aller Welt den Menschen veranlasst zu solcher Widerspiegelung, d. h. zur Religion. Da aber, wie die historischen und psychologischen Thatsachen lehren, ein objektiver Zwang zur Religion in der Gefühlsnatur des Menschen liegt, und die Religion ein Kulturgut werden kann, so ist mit ihrer einfachen Erklärung zur Privatsache, wie sie die marxistische Sozialdemokratie beliebt, nicht gethan. Vielmehr muss man ein positives Verhältnis zu ihr gewinnen, ja, sie erobern. Es wird interessant sein, zu vernehmen, was die orthodoxe Sozialdemokratie auf diese Kritik entgegenen wird. Inzwischen ist Woltmanns Schriftchen höchst geeignet, als Grundlage einer Diskussion zu dienen, und ist weiteren Kreisen zur Klärung der Begriffe über das Verhältnis von Religion und Staatsleben recht zu empfehlen.

Dr. G. Wyneken.

In den Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins (Heft XXXVIII, Berlin 1902) veröffentlicht Ernst Friedländer „Berliner geschriebene Zeitungen aus den Jahren 1713 bis 1717 und 1735. Ein Beitrag zur Preussischen Geschichte unter König Friedrich Wilhelm I.“ Diese Zeitungen enthalten vielerlei Nachrichten, die man sonst überall vergeblich suchen würde, auch manche Züge aus dem Leben Friedrich Wilhelm I., die sehr beachtenswert sind. Von allgemeinerem Interesse ist z. B. folgende Nachricht vom 1. Febr. 1735 (S. 684): „Vorige Woche hat der König nebst einigen Generals auch die zwei Consistorial-Räthe, als den Ersten Hoffprediger Jablonsky und den Propst Reinbeck zur Tafel gehabt (die hält man hier vor die gelahrtesten Prediger von den beyden Religionen). Der König hatte ihnen einige Punkte aufgegeben, worüber sie disputiren müssen,

so sie beyde als sehr moderate Leute zu des Königs Satisfaktion verrichtet. S. Majestät hatten endlich den Discours abgebrochen mit den Worten: „Ich bin nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnt, aber dennoch ein guter Christ“. — Diese Äusserung stimmt merkwürdig überein mit der Stellung, welche die Hohenzollern seit Johann Sigismund zu den beiden protestantischen Konfessionen eingenommen haben. Vgl. Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Berlin, Verlag Wartburg 1901, Liefg. 10). — Dieser Stellungnahme, die sich über den konfessionellen Streitigkeiten wusste, entspricht die Thatsache, dass der Gedanke der Union allezeit im Königlichen Hause gepflegt worden ist. Über die Pläne, welche Friedrich Wilhelm I. in dieser Richtung im Jahre 1717 hegte, geben die „Berliner Zeitungen“ (S. 636) interessante Nachrichten.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Idee des **Reiches Gottes** war, wie wir hier oft und nachdrücklich betont haben, einer der Grundgedanken der altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte. Dieser Gedanke steht mit der Idee des **Bruderbundes**, d. h. mit der Überzeugung, dass die Lehre Christi keine auf Zwangsmitteln beruhende Rechtsgemeinschaft, sondern nur einen freiwilligen Bund von Brüdern kennt, im engsten Zusammenhang. Das Reich Gottes bedeutet in diesem Sinne eine Form des Zusammenlebens der Menschen auf Erden, bei der die Gewalt, die Zwietracht und die gegenseitige Übervorteilung durch Brüderlichkeit, durch Eintracht und durch Wahrheit ersetzt werden sollen. Für das Kommen dieses Reichs zu kämpfen, hielten die ältesten Gemeinden und alle ihre rechten Nachfolger für ihre vornehmste Christenpflicht, ja für eins der wesentlichsten Stücke des ganzen Christentums.

Wir haben an dieser Stelle (M. H. der C. G. 1901 S. 11f.) auf die besondere Bedeutung hingewiesen, welche unter den „platonischen Christen“, d. h. innerhalb der griechischen Welt, soweit sie christlich geworden war, das **Evangelium Johanns** besessen hat, vielleicht deshalb, weil gerade dieses Evangelium an den platonischen Gedanken der Centralidee, des Logos, anknüpfte und weil dasselbe die Lehre Christi als eine der alttestamentlichen Religion nicht gleichwertige, sondern ihr übergeordnete Erscheinung behandelt. Da ist es nun sehr merkwürdig, dass sich in den altchristlichen **Katakomben** die Evangelien gelegentlich in einer Reihenfolge aufgezählt finden, die in der kirchlichen Literatur keinerlei Gegenstück hat, nämlich:

Johannes
Marcus
Matthäus
Lucas.

Mithin stand zu Anfang der vier Evangelien Joh. 1,1: Im Anfang war das Wort. (Victor Schultze, Die Katakomben S. 134.)

Die verschiedenen Geistesrichtungen und die Organisationen, in denen sie äussere Gestalt gewonnen haben, werden in ihrer Eigenart unter Anderem auch durch die Weise charakterisiert, die sie im Kampfe mit ihren Gegnern beobachten, d. h. durch die bei ihnen übliche Art der Polemik. In allen Richtungen ist der Gebrauch anrühiger **Parteinamen** und ihre Verwendung als Kampfmittel, d. h. die Anwendung von Namen, die die Gegner nicht

selbst von sich gebrauchen, nachweisbar, aber in ungewöhnlichem Umfang ist dieses Kampfmittel in den Kämpfen wider die sog. Häretiker zur Anwendung gebracht worden; nicht bloss mit Sekten- und Ketzer-Namen ward hier gefochten, sondern auch mit solchen Vorwürfen, welche die jeweiligen Staatsgewalten am ehesten auf die Seite der Kirche zwingen konnten, besonders mit der Unterstellung revolutionärer oder anführerischer Tendenzen. Wie manche friedfertige Partei — man denke an den älteren Pietismus — hat sich den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit gefallen lassen müssen.

Nicht alle Dogmen, welche die Weltkirche seit dem 4. Jahrh. in Anlehnung besonders an die Lehren des Alten Testaments ausgebildet hat, haben für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft eine unmittelbar praktische Bedeutung gewonnen. Zu denjenigen Lehrmeinungen aber, die sehr tief in alle Verhältnisse eingegriffen haben, gehört neben den Lehren von der Kirche, von der Zwangsgewalt in Glaubenssachen u. s. w. auch das Dogma von dem Reich des Teufels und der Dämonen oder dem „Reiche der Finsternis“, welches neben dem Reiche Gottes in der Welt vorhanden sei. Der Glaube an den Teufel und sein Reich ist die Unterlage des Hexenglaubens und des Hexenprozesses geworden. Sehr wertvolle Aufklärungen darüber enthält das Buch von Jos. Hansen (Köln), Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München 1900. Über dies Werk und das Buch von Graf Hoensbroech: das Papsttum u. s. w. bringt die Wiener „Zeit“ (Dezember 1901) eine eingehende Besprechung Friedrich Paulsens, in welcher letzterer mit Recht auf die praktische Wichtigkeit jenes Satzes vom „Reich der Finsternis“ hinweist, der, wie Paulsen hervorhebt, nicht bloss in der Volksmeinung, sondern auch bei den Autoritäten der Kirche noch heute gilt, wie er ehemals gegolten hat. „Dieser Satansbund, sagt Paulsen, an den das ausgehende Mittelalter von den kirchlichen Autoritäten zu glauben angeleitet wurde, ist gegenwärtig — so werden die Gläubigen des Katholizismus von den führenden Männern zu glauben angeleitet — dargestellt im Freimaurerbund“.

Die Naturgeschichte kennt die Erscheinung, dass manche Tiergattungen, die in ihrer Existenz und in ihrer Fortpflanzung durch gefährliche und überlegene Feinde bedroht sind, sich durch Deckfarben schützen, Deckfarben, durch die sie sich ihrer Umgebung angleichen und sich dadurch bis zu einem gewissen Grade unsichtbar machen. Die Historiker kennen bis jetzt, wie es scheint, auf ihrem Gebiete die gleiche Erscheinung noch nicht, und doch kann Niemand den Verlauf der Geistes- und Religionsgeschichte verstehen, der nicht beachtet, dass die jeweilig schwächeren und von mächtigen Gegnern bedrohten Organisationen in ihrer Notlage sehr vielfach zu dem gleichen Mittel der Decknamen und der Deckfarben gegriffen haben, oft schon deshalb, weil hierin der einzige Weg gegeben war, um dem entsetzlichen Verfolgungswahne Einhalt zu thun, der die misleiteten Volksmassen beherrschte. Es ist ganz natürlich, dass die mächtigeren Parteien, die sich oft durch diese Mittel um die Früchte aller

Glaubens- und Religions-Verfolgungen gebracht sahen, Verachtung und Hass auf die Gegner und ihr Kampfmittel häuften, aber merkwürdig ist, dass dieselben Parteien keinen Augenblick zu zögern pflegten, die gleichen Mittel anzuwenden, wenn sie sich Vorteile für die eignen Zwecke davon versprachen. Mehr als eine grosse und mächtige Hierarchie hat die weltlichen und politischen Zwecke, die ihr vorschwebten, lediglich unter dem **Deckmantel der Religion** erreicht, und keine grosse Kultgemeinschaft pflegt in feindlicher Umgebung, wenn sie Propaganda treibt, vor Verhüllungen aller Art zurückzuschrecken.

Alle diejenigen, welche heute nicht mehr in die lügenhaften Anklagen einstimmen, die wider **Paracelsus** von seinen Feinden in Umlauf gesetzt worden sind (über die Nichtigkeit dieser Anklagen vergl. den Vortrag von **Kahlbaum**, *Theophrastus Paracelsus* 1894), den verweisen wir auf die vortreffliche Charakteristik des grossen Mannes, welche **Chamberlain**, *Grundlagen* des 19. Jahrh. II, 888 ff., gegeben hat. Ganz natürlich freilich wird man es nach dieser Schilderung finden, dass die überlieferte Schulgelehrsamkeit und ihre damaligen Vertreter diesen Mann mit ihrem Hass beehrten: **Paracelsus** hat ihnen in einer Deutlichkeit die Wahrheit gesagt, wie kaum ein anderer vor ihm. Die Zurückdrängung, die er erfahren hat, hat aber auch noch einen anderen Grund: sie ermöglichte es, seine Errungenschaften auszunutzen und sich ungestraft mit fremden Federn zu schmücken. Das ist dann in ausgiebigstem Masse geschehen.

Über **Joachim Jungius** (1587—1657), den Freund und Gesinnungsgenossen des **Comenius**, sagt einer seiner Schüler, **Martin Fogel**: „Nichts fehlte Dir, o Joachim, als ein Alexander, um deinen so grossartigen Unternehmungen und Entwürfen ohne Beispiel nach deinem und aller Freunde der Wahrheit Wunsche weitere Bahnen vorzuzeichnen und so weit die Grenzen des Erdballs sich erstrecken, zu deinem Ruhme darzulegen.“ Das Lob würde nicht viel sagen, wenn es nicht von Männern wie **Leibniz**, **Herder**, **Alex. v. Humboldt** und **Goethe** bestätigt würde. **Humboldt** nannte ihn den „grossen, so lange verkannten **Jungius**“. **Goethe** sagt: „Der Mann war **Mathematiker** und **Logiker** von Haus aus, hatte sich aber mit freiem Sinn der lebendigen Natur ergeben und seiner Zeit vorschreitende Arbeiten geliefert“. Wie kommt es, dass dieser bedeutende Mann noch heute fast ganz unbekannt ist?

Es wird überliefert, dass sich einzelne Sozietäten oder Akademien des 15. Jahrhunderts (z. B. die römische Akademie) zu ihren Arbeiten in ihrem „Museum“ um Mitternacht („*media nocte*“) zu versammeln pflegten (s. **M. H.** der **C. G.** 1898 S. 74). Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Name „**Mitternachts-Gesellschaft**“, der von Aussenstehenden im 17. Jahrh. zur Bezeichnung der Sozietäten der Naturphilosophen gebraucht ward, auf den eigentümlichen Brauch, der in den italienischen Sozietäten nachweisbar ist, zurückgeht. Was mag das nun wohl für eine „**Mitternachts-Gesellschaft**“ gewesen sein, in welche **Friedrich Wilhelm**, **Kurprinz von Brandenburg**

(der nachmalige Grosse Kurfürst) um das J. 1635 während seines niederländischen Aufenthalts im Haag eingeführt wurde? Vielleicht ist einer unserer Leser im stande, über die Entstehung und Geschichte dieser Haager „Mitternachts-Gesellschaft“ näheren Aufschluss zu geben.

Die Geschichte der **Sternwarten** im Abendlande ist ebenso wie die Geschichte der chemischen **Laboratorien** mit der Geschichte der Humanisten und Naturphilosophen und ihrer Sozietäten auf das engste verknüpft. In Nürnberg, einem ihrer vornehmsten Stützpunkte, gab im 15. Jahrh. der Humanist Regiomontan die Anregung zur Erbauung einer Sternwarte und ein Privatmann (nicht etwa der Magistrat) bewilligte die Mittel. Dann wurden die Landgrafen von Hessen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. die Schützer der Naturphilosophen und errichteten für diese zu Kassel eine Sternwarte. Die weitere Geschichte im 16. Jahrh. knüpft an Tycho de Brahe an. Im 17. Jahrh. errichtete der Naturphilosoph Hevelius in Danzig eine solche (1641). Es wäre wichtig, die ersten Sternwarten und die ersten „Laboratorien“ aus diesem Gesichtspunkte einmal genauer zu untersuchen, auch den Antheil der kirchlichen Autoritäten und der Universitäten an diesen ersten Gründungen festzustellen.

Wir haben schon früher (M. H. der C. G. 1900 S. 124 ff.) auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche sich den älteren freien Akademien darboten, geeignete und geschützte **Räume für ihre Versammlungen** zu finden, besonders seit der Zeit, wo diese „Philosophen-Schulen“ (ähnlich wie ihre Geistesverwandten in den frühesten christlichen Jahrhunderten) im Verdacht des „Gnostizismus“ und der „Häresie“ standen, was schon seit dem 15. Jahrh. nachweislich der Fall war. Unter dem Druck der Verhältnisse kam man auf allerlei Anknüpfungsmittel (vergl. hierzu auch M. H. 1899 S. 188), man versammelte sich in den Zunfthäusern befreundeter Gilden, in den Privatwohnungen von Genossen, in den chemischen Laboratorien, in den städtischen oder staatlichen Münzhäusern, sofern die Münzer selbst Genossen oder Brüder waren u. s. w. Ausser diesen und ähnlichen Häusern sind aber auch frühzeitig Versuche gemacht worden, **Sternwarten**, die man an hohen und stillen Plätzen errichtete, zugleich als Versammlungsräume zu benutzen.

Die „Fuldaer Geschichtsblätter“ eröffnen ihren ersten Jahrgang (1902) mit einem interessanten Vortrag von Dr. **Jos. Kartels**, der am 27. November 1901 im Fuldaer Geschichtsverein gehalten worden ist, über die Wiedertäuferbewegung im ehemaligen Hochstift Fulda. Der Vortrag enthält zunächst eine im Grossen und Ganzen sachlich gehaltene Einleitung über die Anfänge der „Wiedertäufer“, in der wir allerdings die Betonung der heute doch hinreichend bekannten Thatsache vermissen, dass der Name „Wiedertäufer“ von jeher nur ein „Scheltname“ gewesen ist, etwa wie die Namen „Papisten“ und „Sakramentierer“, d. h. ein Name, den die also genannte Kultgemeinschaft stets zurückgewiesen hat, da sie sich selbst einfach „Christen“ und „Brüder“ nannten. Wer heute einen wissenschaftlichen

Aufsatz etwa über die „Papisten“ in Ostpreussen schreiben wollte, würde von vornherein den Verdacht der Tendenz auf sich laden; wer aber über die „Wiedertäufer“ schreibt, glaubt gehässige Sekten-Namen je nach Gefallen brauchen zu dürfen und doch den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben zu können. Dr. Kartels, der die Schriften Ludwig Kellers nicht kennt (jedenfalls citiert er sie nicht), hat Akten des Staatsarchivs zu Marburg benutzt, welche beweisen, dass bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Verfolgungen der sogenannten Anabaptisten im Stift Fulda fortgedauert haben. Die beigebrachten Auszüge sind insofern wertvoll, als man bisher von dem Vorhandensein dieser Bewegung im Fuldischen fast nichts wusste; auch auf die Haltung des Landgrafen Philipp werden durch diese Akten interessante Streiflichter geworfen. Jedenfalls hat sich der Verfasser ein wissenschaftliches Verdienst erworben.

Luther hat die Anwendung des **Brudernamens**, sofern dieser Name die Zugehörigkeit zu der gleichen Kultgemeinschaft bezeichnete, abgelehnt. Er sagt von seinen evangelischen Gegnern, die er bekanntlich unter der Bezeichnung „Schwärmer“ zusammenfasste, wörtlich: Sie „führen dies schöne, liebliche Wort, Bruder, in solchem Missbrauch, dass wirs nicht wohl mehr brauchen dürfen“. Das schrieb er im Jahre 1528. (Erlanger Ausgabe Bd. 50, S. 437.) Aber auch schon früher und jedenfalls seit dem Jahre 1524 hat Luther, dessen Autorität darin zweifellos für alle Lutheraner massgebend gewesen ist, den Brudernamen niemals (soviel ich sehe) in dem Sinne der „Schwärmer“ gebraucht. Und so darf man diesen Gebrauch als ein wichtiges Unterscheidungs-Merkmal der seit 1524 im Kampfe befindlichen Richtungen des Protestantismus bezeichnen. Wenn damals ein evangelischer Laie einen Mitchristen seinen Bruder nennt, so gehört er im Sinne Luthers zu den „Schwärmern“: diese Wahrnehmung, die in unzähligen Einzelfällen durch die historischen Thatsachen bestätigt wird, giebt eine Handhabe für die Beurteilung der religiösen Stellungnahme solcher Männer, über deren Parteistellung einstweilen ein gewisses Dunkel liegt, z. B. über Adolph Clarenbach († 1529), den berühmten Märtyrer der Rheinlande, über Cornelius Grapheus, den Freund des Erasmus und ehemaligen Stadtschreiber Antwerpens und über Andere mehr. In diesem Brudernamen kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass die „Schwärmer“ in der Idee des Bruderbundes im Gegensatz zur Idee der Rechtsgemeinschaft, wie sie die lutherische Staatskirche seit 1525 vertrat, einen der wesentlichsten Gedanken des Christenthums erblickten.

Wir haben, als wir vor einiger Zeit (s. M. H. 1901 S. 274 ff.) den interessanten Aufsatz von Dr. Fr. Strunz über den Alchymisten Jean Baptist Helmont brachten, an dieser Stelle ergänzend auf den Vergiftungs-Versuch hinweisen müssen, der an Helmont gemacht worden ist. Merkwürdig, dass wir gezwungen sind, eine ähnliche Ergänzung zu der obigen Biographie des Alchymisten Johann Kunkel zu geben. Kunkel hatte, wie Strunz mit Recht hervorhebt, bei dem Grossen Kurfürsten seit seiner Anstellung im brandenburgischen Dienste (1678) bis zum Tode Friedrich Wilhelms (1688)

in grosser Gunst gestanden und das Vertrauen seines Herrn besessen. Als der Kurfürst gestorben war, brach die Wut der zahlreichen Feinde Kunkels los; es wurde ihm sein Amt entzogen, jegliches Gehalt gesperrt und ein Prozess auf Rückgabe der Gelder angestrengt, die er auf Befehl Friedrich Wilhelms und aus dessen eigener und freier Entschliessung aus öffentlichen Mitteln erhalten hatte. — Kunkel hatte sich im Jahre 1685 auf der Pfauen-Insel in der Havel bei Potsdam angesiedelt und hier seine Glashütte errichtet, wo sein Laboratorium ganz ungestört lag und die Geheimnisse der Kunst nicht so leicht verraten werden konnten; es war ein alter Brauch der „Alchymisten“, ihre Laboratorien auf Flusswärdern oder ähnlichen geschützten Orten anzulegen, wie wir dies früher (M. H. der C. G. Bd. IX, 1900 S. 126 f.) bereits nachgewiesen haben. Da geschah es nun um dieselbe Zeit, wo der Hass seiner zahlreichen Feinde ausbrach, dass seine Glashütte auf dem Pfauenwerder in Feuer aufging¹⁾.

In den Kreisen der „Deutschen Sozietäten“ und ihrer Mitglieder begegnet uns eine bemerkenswerte Vorliebe für **Johann Arndt** († 1621) Schriften und insbesondere für seine „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Dies zeigt sich z. B. bei **Barthold Georg Broekes**, dem Begründer der „Teutschübenden Gesellschaft“ und später der gleichartigen „Patriotischen Gesellschaft“ in Hamburg. Ch. Weichmann, ein Mitglied dieses Kreises, der zu Broekes „Irdischem Vergnügen in Gott“ eine Vorrede schrieb, glaubt das Werk u. A. dadurch den Gesinnungsgenossen empfehlen zu können, dass er mehrere Stellen aus Arndt anführt, die mit den Gedanken von Broekes übereinstimmen. Weichmann musste wissen, dass Arndt als einer der Väter des Pietismus allen Strenggläubigen in hohem Grade verdächtig war.

Die **Académie Française**, die am 2. Januar 1635 vom Kardinal Richelieu zu einer staatlichen Anstalt gemacht wurde und die dann durch eine eigenartige Vereinigung ausserordentlicher Talente und durch den Glanz, der vom Königlichen Hofe ihr verliehen ward, das geistige Leben Frankreichs, insbesondere die Französische Litteratur Jahrhunderte hindurch sehr stark beeinflusst hat, ist ihrer Entstehungsgeschichte nach nichts anderes als die Reorganisation einer jener freien Akademien, deren Geschichte wir hier vielfach erörtert haben; diese freie Akademie versammelte sich seit 1629 im Hause ihres Mitgliedes Valentin Conrart (wo sie sich früher versammelt hat, wissen wir nicht); unter ihren Angehörigen waren, als Richelieu auf sie aufmerksam wurde, bereits angesehene Männer. Wir würden über die Entstehungsgeschichte gern gelegentlich einem Aufsätze an dieser Stelle Raum geben. (Vgl. Mesnard, Histoire de l'Académie Française, Paris 1859).

¹⁾ Näheres bei Wilhelm Gundlach, Johann Kunkel, der Alchymist und Glaskünstler des Grossen Kurfürsten. Sonntags-Beilage No. 50 u. 51 der Nat.-Ztg. v. 10. u. 17. Dez. 1899. — Ueber ähnliche Vorkommnisse in den Häusern bekannter Humanisten s. M. H. der C. G. 1899 S. 96. — Auch das Haus des Alchymisten Joachim Jungins in Hamburg ging in Flammen auf.

Es ist heute eine anerkannte Thatsache, dass es im 17. Jahrhundert die freien italienischen Akademien, vor allem die römische und die florentinische gewesen sind, welche die **italienische Sprache** vor der völligen Entartung geschützt haben, mit der sie durch das politische Joch Spaniens bedroht war, und dass sie es waren, welche die nationale Litteratur vor der völligen Erdrückung durch die Bigotterie Roms gerettet haben. Merkwürdig nur, dass man den deutschen Akademien des 17. Jahrhunderts, die doch durchaus nach dem Vorbild der italienischen organisiert waren und in deren Geiste wirkten, immer noch lediglich mit Geringschätzung begegnet. Und doch steht es fest, dass sie in ähnlicher Weise und trotz mancher Irrwege der einzige wirksame Damm gegen die Verwälschung der deutschen Sprache und gegen die Verkümmernng unserer Litteratur gewesen sind wie die italienischen in ihrem Lande.

-
- Wir haben früher (s. den Aufsatz von Keller über den Grafen Albrecht • Wolfgang von Schaumburg-Lippe in den M. H. der C. G. 1901 S. 202 f.) auf die Bedeutung des Newtonianismus auf das deutsche Geistesleben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hingewiesen. Dieser Einfluss war in der That ein sehr erheblicher und man weiss, dass z. B. Kant dadurch wesentlich gefördert worden ist (s. Prantls Artikel über K. in der Allg. deut. Biographie XV, 82). Um so auffallender ist es, dass, soweit wir sehen, über die Geschichte dieses Einflusses noch an keiner Stelle eingehendere Untersuchungen angestellt worden sind. Diese Nachforschungen müssten sich zugleich auf die Wirksamkeit der Schüler und Freunde Newtons, z. B. auf Theophile Desaguliers erstrecken.
-

Vorträge und Aufsätze

aus der Comenius-Gesellschaft
(In zwanglosen Heften).

Bisher sind erschienen:

- I, 1. **L. Keller**, Die Comenius-Gesellschaft. Geschichtliches und Grundsätzliches. 0,75 Mk.
I, 2. **W. Heinzelmann**, Goethes religiöse Entwicklung. 0,75 Mk.
I, 3. **I. Loserth**, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert und ihre Aufnahme und Durchführung in Böhmen. 0,75 Mk.
II, 1. **L. Keller**, Wege und Ziele. Rückschau und Umschau am Beginn des neuen Gesellschaftsjahres. 0,75 Mk.
II, 2. **K. Reinhardt**, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne. 0,75 Mk.
II, 3. **L. Keller**, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. 0,75 Mk.
III, 1. **L. Keller**, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. 1,50 Mk.
III, 2. **P. Natorp**, Ludwig Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in der Volksschule Preussens. 0,75 Mk.
IV, 1. u. 2. **L. Keller**, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen. Untersuchungen zur Geschichte der Waldenser beim Beginn der Reformation. 1,50 Mk.
V, 1. u. 2. **L. Keller**, Grundfragen der Reformationsgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern. 1,50 Mk.
V, 3. **A. Lasson**, Jacob Böhme. Rede zur Böhme-Feier im Festsaale des Berliner Rathauses am 4. April 1897. 0,75 Mk.
VI, 1. **L. Keller**, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. 0,75 Mk.
VI, 2. **C. Nörrenberg**, Die Bücherhallen-Bewegung im Jahre 1897. 0,75 Mk.
VII, 1. u. 2. **R. von Beck**, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. 0,75 Mk.
VII, 3. **L. Keller**, Die römische Akademie und die alchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. 0,75 Mk.
VIII, 1. **W. Wetekamp**, Volksbildung — Volkserholung — Volksheime. Neue Wege zu ihrer Förderung. 0,75 Mk.
VIII, 2. **L. Keller**, Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Bildungslebens. 0,75 Mk.
IX, 1. u. 2. **Dr. Hehr. Romundt**, Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft. 1,50 Mk.
IX, 3. **L. Keller**, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes in England, Holland und Deutschland. 0,75 Mk.
X, 1. **L. Keller**, Die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick auf ihre zehnjährige Wirksamkeit. 0,75 Mk.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. Begeemann, Charlottenburg. Prof. W. Büttcher, Hagen (Westf.). Stadtrat a. D. Hermann Heyfelder, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. Hofffeld, Dresden. M. Jablonski, General-Sekretär, Berlin. Israel, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. W. J. Leendertz, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Neumann, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. Reher, Bamberg. Dr. Rein, Prof. a. d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. B. Suphan, Weimar. Univ.-Professor Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Wetzold, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Weymann, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. Dr. Zimmer, Direktor des Ev. Diakoniker-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer R. Aron, Berlin. J. G. Bertrand, Remter, Berlin-Südende. Pastor Bickerich, Lissa (Posen). Dr. Gustav Diercks, Berlin-Steglitz. Prof. H. Fechner, Berlin. Bibliothekar Dr. Fritz, Charlottenburg. Geh. Regierungsrat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorf, Malechin. Oberlehrer Dr. Heunann, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Lasson, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. Natorp, Marburg a. L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Rasmann, Berlin. Laudtags-Abg. v. Schenckendorff, Görlitz. Bibliothekar Dr. Ernst Schultze, Hamburg. Archivar Dr. Schuster, Charlottenburg. Slawnik, Bürgerschul-Direktor, Prewau. Univ.-Prof. Dr. H. Suchler, Halle a. S. Oberlehrer W. Wetekamp, M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. Weygram, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönbergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Philipp Melanchthon.

Ein Lebensbild

von

Georg Ellinger.

Mit einem Bildnis Melanchthons.

40 Bogen gr. 8°. 14 Mark.

Die romantische Schule.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes.

Von

Rudolf Haym.

Neuer Abdruck, chemisch vervielfältigt.

964 Seiten gr. 8°. 16 Mk.

Ein klassisches Werk! Seit Jahren vergriffen.

Um der andauernden Nachfrage genügen zu können, ist eine kleine Anzahl
auf dem Wege des Kopiedruckes hergestellt worden.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

Johann von Staupitz

und die Anfänge der Reformation.

Nach den Quellen dargestellt.

Von Dr. Ludwig Keller.

X u. 434 SS. gr. 8. Preis: Mk. 7.

Inhalt: Staupitz Anfänge bis zum J. 1512. — Die Staupitzianer 1512—1518.
— Staupitz und Luther. — Die altewangelischen Gemeinden vor der Reformation.
— Luther und die Böhmen. — Die Entwicklung der lutherischen Theologie und
Kirche. — Die Trennung zwischen Staupitz und Luther 1522—1524. — Der Beginn
des Glaubenszwanges in der neuen Kirche. — Der Beginn der Reformation und
die Ketzerschulen. — Die Entstehung des sogenannten Anabaptismus. — Die Bruder-
schaften der Werkleute und die Reformation. — Die sogenannten freien Täufer und
die Schriften des Staupitz.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Bellage: Bericht über die Töchterhelme in Cassel und auf Wilhelmshöhe.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

Fünftes bis siebentes Heft.

Mai—Juli 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des fünften bis siebenten Heftes 1902.

Abhandlungen.		Seite
Pastor Ernst Diestel , Gott in der Geschichte. Vortrag		129
Ludwig Keller , Die Gottesfreunde, die „Deutsche Theologie“ und die Rosenkreuzer. Nebst Johann Dencks Schrift „Etlche Hauptreden“		145
Dr. von Bamberg , Herzog Ernst der Fromme und seine kirchlichen Friedensbestrebungen		158
Eugen Pappenheim († 25. Dez. 1901), Fröbel als Begründer einer biologischen Pädagogik. Zur 50. Wiederkehr von Friedrich Fröbels Todestage (21. Juni)		173

Kleinere Mitteilungen.

Eine neue Gesamt-Ausgabe von Leibniz' Werken	179
---	-----

Nachrichten und Bemerkungen.

Über die Bedeutung des Christentums. — Symbole des Isiskultes in den Katakomben. — Das Symbol der sog. Arche Noah unter den Humanisten des 16. Jahrh. — Der Ausdruck „Baumeister der Welt“. — Anklänge an die Streittheologie des 17. Jahrh. in unserer Zeit. — Die „moralischen Wochenschriften“ des 18. Jahrh. und die Idee der Humanität. — Gewisse Studenten-Orden des 18. Jahrh. — Urteile Herders, Scharnhorsts und Gneisenaus über den Grafen Wilhelm von Schaumburg († 1777). — Lic. H. Weinel über den christlichen Humanismus in Harnacks Schriften. — Otto Zöcklers Urteil über Harnacks Wesen des Christentums und die Freimaurer. — Eine neue wissenschaftliche Gesellschaft. — Simon VI., Graf zur Lippe (1554—1613) und sein Haus. — Zur inneren Geschichte Preussens am Ende des 18. Jahrhunderts	181
---	-----

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 23 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich**. Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

1902.

Heft 5—7.

Gott in der Geschichte.

Vortrag

von Pastor **Ernst Diestel** in Granewald-Berlin,

gehalten in der theol. Gesellschaft zu Berlin am 21. Januar 1902.

Das Rückertwort aus der Weisheit des Brahmanen:

Der grosse Astronom sprach: Alle Himmelsflur

Hab' ich durchforstet und nicht entdeckt von Gott die Spur.

Hat er nicht recht gesagt? Bei Mond und Sonnenflecken,

Im Sternenhimmel dort ist Gott nicht zu entdecken.

Wer Gott will finden dort, der muss ihn mit sich bringen.

Nur wenn er ist in dir, siehst du ihn in den Dingen.

hat auch für unser Thema eine entscheidende Bedeutung. Nur der sich Gottes in seinen Innern bewusst geworden ist, vermag ihn in der Geschichte zu erkennen. Freilich könnte man sagen: Wird nur dem Gottgläubigen Gott in der Geschichte offenbar, wer steht ihm dafür, dass er sich nicht selbst Etwas vormacht, sich selbst betrügt? Begeht er doch ein unwissenschaftliches (analytisches) Urteil, indem er in den Dingen das zu erkennen meint, was er vorher in sie hineingedacht hat. Dieser Einwurf trifft doch die Sache selbst nicht. Allerdings ist der Gottgläubige von vorn herein überzeugt, Gott in der Geschichte finden zu können, das hindert ihn aber nicht, im Einzelnen zu prüfen, ob — gemäss seiner eigenen Erfahrung — sich Gott in der Geschichte offenbare. Nach seiner Erfahrung, denn er hat Gott erfahren, erlebt; dieses Erlebnis kennzeichnet sich ihm z. B. als innerer Friede. Findet sich dieser Seelenzustand irgendwo in der Geschichte gleich oder ähnlich beschrieben, wie er ihn kennt, so ist er auf eine ähnliche oder gleiche Erfahrung zu schliessen berechtigt, wie er sie gemacht hat, und hat damit zugleich die aus seiner Erfahrung stammende Gewissheit erlangt, dass Gott sich dort in der Geschichte offenbart hat.

Obwohl uns also von vorn herein feststeht, dass nur dem Gottgläubigen Gott in der Geschichte erkennbar wird, dass also nicht aus der Geschichte der Glaube an Gott entstehen, sondern nur allenfalls bestätigt werden kann, so soll damit nicht gesagt sein, dass unser Thema für den Ungläubigen und Zweifelnden wirkungslos bleiben muss. Vielmehr hat der Gottgläubige die frohe Zuversicht, nicht mit Gründen des Verstandes, wohl aber durch die Darstellung seines Glaubens auf Herz und Gemüt des Zweifelnden wirken und ihm zum Glauben Lust machen zu können.

Unser Thema als religiöse Behauptung lautet: Ich glaube an Gott in der Geschichte; die Ausführung hat sich mit den drei Begriffen: Glaube, Gott, Geschichte zu befassen, und die Beweisführung hätte Bilder aus der Geschichte aufzustellen. Zum Schluss soll die Frage erörtert werden, ob ein Fortschritt in der Geschichte erkennbar sei.

I.

Wir finden unser Thema als historische Thatsache sehr oft in der Bibel ausgesprochen; vor Allem Gal. 4, 4: Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan; dieselbe Thatsache in metaphysischer Beleuchtung Joh. 1, 14: Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

a) Darin, dass wir unser Thema als Behauptung aufstellen, liegt schon der Ursprung ausgesprochen, den der Glaube hat. Denn er beruht nicht auf irgend einer Beweisführung weder aus der Natur noch der Geschichte der Völker oder der Einzelnen, überhaupt nicht auf Gründen des Verstandes, sondern des Herzens und des Gemütes; der Glaube ist eine Selbstbehauptung des freien Willens. Sehen wir zu, wie diese Selbstbehauptung zu Stande kommt. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich dem Menschen der furchtbare Gedanke der Unendlichkeit auf; der Raum ist ja da, aber eine Begrenzung kann er nicht haben; was wäre denn hinter seinen Grenzen? Doch wieder Raum und immer wieder Raum, bis ins Unendliche; die Zeit ist da, eine kleine Spanne der Zeit nenne ich mein eigen; auch sie kennt keine Grenzen, nach vorwärts und rückwärts grenzenlos. Was bin ich in diesem grenzenlosen Raum, in dieser grenzenlosen Zeit? ein verschwindender Punkt, ein Nichts im unermesslichen All. Wem dieses Verhältnis

zum Bewusstsein kommt, der hat Religion zu fühlen angefangen, denn er kommt zum Bewusstsein seiner eigenen Kleinheit, Nichtigkeit, Vergänglichkeit und damit zur Demut. Homer spricht es aus: Wie die Blätter im Walde so sind die Geschlechter der Menschen; noch schöner und herzbewegender der Psalmist: Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blühet wie eine Blume auf dem Felde; wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da und ihre Stätte kennet sie nicht mehr. Das ist die Sprache der Demut. Aber hierzu kommt noch ein Anderes, scheinbar ein Gegensatz zur Demut und doch ihre notwendige Ergänzung. Denn dieses Gefühl unermesslicher Abhängigkeit vom Unendlichen ist, trotz Schleiermacher, eben nur ein Anfang zur Religion, der aber auch in das Gegenteil, in stumpfsinnigen Fatalismus und dumpfe Verzweiflung oder in Frechheit und tierische Roheit umschlagen kann. Hiervor bewahrt allein die ungeheure That der Selbstbehauptung des freien Willens in der Glaubenszuversicht, dass diese unendliche Wirklichkeit, die mich umgiebt, als deren Glied ich mich finde, einen vernünftigen, guten und von mir erkennbaren Sinn habe; nicht ein Haufe blinder und zweckloser, mechanisch bewegter Zufälle, sondern bestimmt durch eine Idee des Guten, durch den Allwirklichen und Allguten. Der erkennbare Sinn und die Bedeutung der Wirklichkeit ist, dass sie darauf angelegt ist, Raum zu schaffen für die höchsten Güter der Menschheit, für ein Gottesreich, wie Jesus es nennt, in dem Liebe zu Gott und zum Nächsten gepflegt werden kann. Dieser Glaube, der im letzten Grunde herzliches Zutrauen ist zu dem im Gottesreiche wirkenden Gott, kann, wie gesagt, mit keinerlei Gründen bewiesen werden, weder aus der Geschichte, noch aus dem Leben des Einzelnen, noch aus der Naturbetrachtung, er muss eben geglaubt werden, er ist die geheimnisvolle, freie That des Willens, der durch sie sich selbst behauptet in dem ungeheuren Getriebe der Natur. „Ich will kein todter, mechanisch bewegter Maschinenteil, kein Spielball blinder Kräfte sein in der ungeheuren Riesenmaschine des Weltalls; darum glaube ich nicht, dass es sich also mit ihm verhalte, darum deute ich das All als Offenbarung eines Allweisen und Allguten, auch wenn meine Augen ihn nicht sehen und meine Gedanken ihn nicht erfassen können“¹⁾.

¹⁾ S. Paulsen, Einl. in die Philosophie, 7. Aufl. 1900, auch für die übrigen nicht bezeichneten Citate.

Wer diese Glaubensthat nicht thun will, der kann durch Gründe nicht dazu gezwungen werden. Er muss dann sehen, wie er mit sich und mit der Welt fertig werden kann. Es steht hier Behauptung gegen Behauptung: der Gottesleugner: es giebt nur eine mechanische, natürliche Weltordnung; der Gottgläubige: diese natürliche Weltordnung ist im Grunde eine sittliche Weltordnung; keiner von Beiden kann seine Sache beweisen, aber der Gottgläubige hat den grossen Vorteil, dass er an sich selbst als sittlich-freie Persönlichkeit glauben kann, der Gottesleugner, der nur eine mechanisch bewegte, natürliche Weltordnung annimmt, kann das nicht ohne fehlerhaften Gedankensprung.

Wer aber diese Glaubensthat gethan hat, dass er das Weltall als sittliche Ordnung und Offenbarung eines Allguten deuten will, der lässt sich nicht irren durch hundert Enttäuschungen und schmerzvolle Rätsel; wie blinde Naturgewalten hoffnungsvolle Leben zerstören, freudige Arbeiten fleissiger Generationen gleichgültig vernichten, Völker im Kampfe um ihre nationale Unabhängigkeit zertreten werden. Durch all dieses Elend geht der Glaube erhobenen Hauptes; das Gotteswort klingt in seinem Herzen: Meine Gedanken sind nicht Eure Gedanken und Eure Wege sind nicht meine Wege.

b) Der Glaube sucht Gott nicht, sonst wäre er kein Glaube, sondern er hat Gott. Die Frage: wer oder was ist Gott, ist keine Glaubensfrage, sondern eine Frage der nachdenkenden Vernunft; der Glaube begnügt sich völlig mit dem Bildworte: Gott ist mein Vater; hieran hat er volle Genüge und weiss alle Herzensbedürfnisse befriedigt. Die Vernunft will aber so gut es geht, Gottes Wesen begreifen, indem sie hierbei den doppelten Grundsatz beachtet:

1. Das Gesuchte darf nicht unter ihr, also unvernünftig, scheinen;
2. es muss in der Richtung der gesteigerten Vernunftfähigkeiten liegen.

Alles, was ihr unvernünftig zu sein scheint, muss sie als Gottes unwürdig ablehnen. Unvernünftig scheint ihr z. B., dass Gott um eines Fehltritts im Paradies willen das erste Menschenpaar und alle seine Nachkommen dem Verderben Preis gegeben haben soll, unvernünftig, dass Gott nur das Volk Israel geliebt habe und nicht alle Glieder der von ihm geschaffenen Völkerfamilie, unvernünftig, dass er im Zorn durch die Sündflut sein eigenes Werk grossenteils wieder zerstört habe. Diesen alttestamentlichen Zügen

gegenüber halten wir fest an den so schlichten und tiefen Erklärungen des neuen Testaments: 1. Gott ist Geist und 2. Gott ist Liebe. (Ev. Joh. 4, 24 u. 1. Joh. 4, 8.)

Wenn aber die Vernunft anhebt, aus sich selbst Gott begreifen zu wollen, so kann sie ein Lächeln über sich selbst nicht unterdrücken. Weiss sie doch sehr wohl, dass sie im Begriffe steht, ihr Gebiet zu verlassen und das des Glaubens zu betreten. Sie thut es nicht leichtsinnig und frech, sondern ehrerbietig, aber unter dem Zwange ihres eigenen Wesens entschlossen, so weit vorzudringen als sie vermag. Aus sich selbst heraus will sie das grosse Neue erkennen und erklären, d. h. sie schreitet fort vom Bekannten zum Unbekannten, und indem sie so auf festem Grunde ihre Gedanken aufbaut, hält sie, wie gesagt, den Grundsatz fest: Was sie sucht, muss in der Richtung der Steigerung ihrer eigenen Fähigkeiten liegen; muss grösser und höher sein als sie, die Suchende, selbst. Wäre der Gott, den sie findet, geringer und niedriger als sie selbst, etwa dumpfes Unbewusstsein, die Vernunft würde ihn verächtlich einen Götzen nennen müssen und stolz bekennen: ich aber suche Gott.

Ihrer Grenzen sich wohl bewusst, fordert sie von dem Gott, den sie sucht, dass er grenzenlos sei in jeder Hinsicht, unbeschränkt durch Raum und Zeit, der Allumfasser, der Allerhalter, den kein Name nennt, kein Gedanke erreicht, der All-Eine; aber hier bleibt die Forscherin in Ehrfurcht erschauernd stehen; sie hat die Grenze des Denkbaren, ja des Sagbaren, schon überschritten und lässt nun ihren stärkeren Bruder, den kindlichen Glauben, den ihr dunklen Weg allein weiter wandern. Gott wohnt eben in einem Lichte, von dem die Vernunft sich geblendet abwenden muss. Das Höchste, was sie kennt, ist sie selbst als menschliches Innenleben, das sie unter dem Begriff der Persönlichkeit zusammenfasst. Es entsteht also die Frage: Darf der All-Eine als Persönlichkeit gedacht werden, d. h. hat das Innenleben des All-Einen das, was das Persönliche des Menschen ausmacht, nämlich selbstbewusstes und vernünftiges Denken und Wollen? Unser Denken ist an drei Bedingungen geknüpft: an die Bildung von Begriffen, durch die wir uns etwas anschaulich machen, an den Gegensatz von Ich und Nichtich, und endlich — und das ist die Hauptbedingung, an das Beständiggleichbleiben des Ich in allem äusseren und inneren Wechsel. Die erste und zweite Bedingung können auf den All-

Einen nicht bezogen werden, er braucht keine Begriffsbildung, weil ihm Alles immer, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unmittelbar anschaulich ist, ihm, der keine durch Raum und Zeit gesetzte Grenze kennt; auch der Gegensatz von Ich und Nichtich, der aus dem Bewusstsein der Beschränkung entspringt, kommt dem Allumfassender nicht zu. Aber unser selbstbewusstes und vernünftiges Denken oder unser Ichbewusstsein entsteht nicht nur aus der Erfahrung der uns umgebenden und einengenden Endlichkeit, sondern auch und hauptsächlich aus der von vornherein uns innewohnenden Erkenntnis, dass unser Ich in allem äusseren und inneren Wechsel das Gleiche bleibt. Alles in mir und an mir ist dem Wechsel unterworfen; so wenig der Mann dem Kinde gleicht oder noch körperliche Bestandteile des Kindes an sich hat, so wenig der Geist des gereiften Mannes dem des Kindes gleicht, so wenig zweifelt der Mann, dass sein Ich, trotz dieses ungeheuren Wechsels, das Gleiche geblieben ist, und sagt mit völliger Sicherheit: Als ich einst ein Kind war¹⁾. Diese Sicherheit, mit der sich der Mensch als eine im Wechsel beharrende, sich selbst gleichbleibende Einheit, als sich selbst gleich bleibendes, persönliches Ich fasst, entspringt nicht dem Bewusstsein unserer Endlichkeit, unseres Eingeengtseins in Raum und Zeit, kommt nicht aus unserer Erfahrung, sondern ist uns von vorn herein gegeben als nicht wegzudenkender Gedanke, der uns zwingt, den All-Einen, weil er ja nichts Geringeres, als wir sind, sein kann, gleichfalls als eine sich ewig gleichbleibende Bewusstseinsseinheit, also als Persönlichkeit, zu fassen.

Ferner dürfen wir dem All-Einen ein vernünftiges und selbstbewusstes Wollen in so fern nicht zuschreiben, soweit es, wie bei uns, aus der Lage eines beschränkten und bedürftigen Wesens entspringt. Was sollte der Allmächtige wollen, da Alles von Ewigkeit zu Ewigkeit in seiner Macht ist? Aber dennoch ist uns hier der Höhepunkt gegeben, von dem aus wir — wenn auch aus unendlicher Ferne — zum Schauen des All-Einen gelangen, ihn uns anschaulich machen können, nämlich da, wo unser sonst unseren Begierden und selbstsüchtigen Motiven entspringendes Wollen umschlägt in reines Wohlwollen, in lautere Liebe. Ich wäre versucht, hier zu bitten mit den Worten der heiligen Legende: Ziel' deine Schuhe aus, der Boden, da du stehst, ist heiliger Boden. . Denn

¹⁾ Hase, Psychol. Begründung der rel. Weltanschauung. 1901.

hier ist uns wirklich gegönnt, einen himmlischen Lichtstrahl zu schauen und des Ewigen Geist zu spüren. Der Mensch, der einmal, wenn auch nur in einem flüchtigen Augenblicke, gewürdigt ward, solchen Sonnenblick zu empfangen, kann nie ganz elend werden. Die Liebe in ihren verschiedenen Formen als bräutliche, eheliche, Eltern- und Kinderliebe, Freundes- und Vaterlandsliebe — und in welcherlei Gestalten sie sonst noch auftreten mag, trägt immer, obwohl oft verhüllt oder verdunkelt, den Stern göttlicher Hoheit auf ihrer Stirn, der am reinsten strahlt, wenn es ihr gefällt, in der Magdsgestalt der Barmherzigkeit unter uns arme Staubgeborne zu treten mit dem Friedensgruss auf ihren Lippen. Wer sie geschaut hat, hat, wenn auch wie aus weiter Ferne, Gott geschaut, wer sich in ihren Dienst stellt, thut Gottesdienst, wer an sie glaubt, glaubt an Gott und wo sie durch die Geschichte wandelt, da ist Gott in der Geschichte. Wer sie erlebt, erfahren hat, sei es, dass er in ihrem Namen Barmherzigkeit üben durfte, sei es dass er ihren Himmelsbalsam auf seinen brennenden Wunden gefühlt hat, der weiss hinfort, wie es um Gottes Wesen bestellt ist, der allumfassende Geist wird ihm zur allerbarmenden Liebe; er hat eine Höhe erklimmen, wohin ihm wiederum die Vernunft nicht hat folgen können, wohin nur der Glaube mit Kindessinn dringen und jauchzend bekennen kann: Ich glaube an die ewige Liebe. — Das also ist unser Resultat: Gott ist die allumfassende, von Ewigkeit sich gleich bleibende, ihrer selbst bewusste und deshalb als Persönlichkeit zu denkende Liebe.

c) Wir kommen zu dem Begriff der Geschichte.

Das bekannte Wort Friedrichs von Schlegel: der Geschichtsforscher ist ein rückwärts gewandter Prophet, behält seine Wahrheit für jeden Betrachter der Geschichte und bezeichnet sehr gut die Macht, die das äussere Geschehen, die historischen Thatsachen, mit dem Anschauen des Historikers zu einem lebendigen Bilde vereinigt. „Geschichte ist, wie alle Geisteswissenschaften, keine exakte Wissenschaft; sie kann sich immer nur annähern an die Wahrheit. Überall stösst die Geschichtswissenschaft auf das Rätsel der Persönlichkeit. Personen, Männer sind es, welche die Geschichte machen, Männer wie Luther, Friedrich der Grosse und Bismarck. Diese grosse, heldenhafte Wahrheit wird immer wahr bleiben, und wie es zugeht, dass diese Männer erscheinen, zur rechten Zeit der rechte Mann, das wird uns Sterblichen immer ein Rätsel sein.

Die Persönlichkeit ist das eigentliche Mysterium der Weltgeschichte, sagt Bunsen mit Recht. Die Zeit bildet das Genie, aber sie schafft es nicht. Wohl arbeiten gewisse Ideen in der Geschichte, aber sie einzuprägen in den spröden Stoff ist nur dem Genius beschieden, der sich in der Persönlichkeit eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit offenbart¹⁾. Hiernach lässt sich im Wesentlichen die Aufgabe der Geschichte als Wissenschaft bestimmen, dass sie nach Feststellung der äusseren Thatsachen sich um das Rätsel der geschichtlichen Persönlichkeiten zu bemühen hat, ihr Innenleben, ihre Motive aus den Quellen zu erforschen, mit Sehersinn zu erraten, mit dichterischer Kraft darzustellen, nach dem Maasse ihrer sittlich-religiösen Erkenntnis zu beurteilen; Geschichte selbst ist aber das Leben der Einzelnen, sofern es erkennbare Spuren in der Erinnerung der Menschen hinterlassen hat, oder das Geschehene, soweit es dem Betrachter bewusst geworden ist. Dass durch diese persönliche Anschauung und Aneignung der Thatsachen die Geschichtsbilder persönlich verschiedener Auffassung unterliegen, ist bekannt. Wie verschieden stellt sich das Lebensbild Luthers dar in evangelischer und katholischer Auffassung! Sowohl Kant wie Lessing haben in hohem Glauben an die Bestimmung des Menschen, an die fortschreitende Vervollkommnung des Geschlechts, an den endlichen und entscheidenden Sieg des Guten die Erziehung des Menschengeschlechts als die „Idee“ der Geschichte angesehen. Auch das ist eine Glaubensthat, der die Vernunft schweigend gegenübersteht; das von Kant bezeichnete „Ziel“ der Geschichte: „eine vollkommene Entwicklung aller von der Natur in den Menschen gelegten Anlagen“, hat sie weder anzuerkennen noch zu leugnen. Das edle Ideal des Philosophen: „Den ewigen Frieden“, vermag sie in der grössten Zeitenferne nicht zu entdecken. Von der hohen Warte der Gegenwart überschaut sie mit dichterischer Gestaltungskraft die in der Dämmerung und im hellen Tageslichte der Geschichte daliegenden Jahrtausende der Vergangenheit; wie von einem Gebirgs panorama heben sich glänzende Höhepunkte aus der Masse ab; wenige Namen; in der Tiefe der dunklen Thäler die wimmelnde Schaar der Namenlosen, von deren Hasten und Freuden, Leiden und Sterben keine Kunde in das Ohr der Lauscherin dringt; nur wie fernes Meeresrauschen klingt es dumpf empor; so scharf sie äugt, sie vermag keinen Fortschritt,

¹⁾ Treitschke, Politik I.

keinen Rückschritt zu erkennen; in ewigem Kreislauf vollzieht sich das Sein der Menschen; Völker kommen zur Blüte und welken; wenige Namen tragen in sich den Metallklang geschichtlicher Unsterblichkeit. Ermüdet vom Schauen ins Weite, schaut die Vernunft die Einzelnen an, die aus der Ferne herschreiten, hohe Gestalten, die den Silberglanz geistigen Lebens auf ihrer Stirn und den Goldglanz lauterer Liebe in ihrem Herzen tragen, und sie blickt sich auch um in der Gegenwart, sie sucht unter den Mühseligen und Beladenen, den Geld- und Geistreichen, den Jägern nach Glück und den durch ihre Leidenschaften Gejagten — sie findet viel Gemeines, aber auch viel Hoheit, viel ehrliches Suchen und liebevolles Entsagen; oft unter unscheinbaren und rauhen Formen viel zarte, sittliche Schönheit, und sie spricht: Wenn Gott Geist und Liebe ist, so ist er da tausendfach im Herzen der Lebenden; so mag denn der Glaube für mich das Wort nehmen und bekennen: Gottes Geist und Gottes Liebe hat die Menschen in der geschichtlichen Vergangenheit nie verlassen, weder auf den weithin erkennbaren Höhen noch in den dunklen Tiefen, wo die Namenlosen zahllos dahin gegangen sind: Ich glaube an Gott, der Geist und Liebe ist, in der Geschichte der Menschheit.

II.

Ist das unser Glaube, dass der all-eine Gott als Geist und Liebe in den Menschen geschichtlich sich offenbare, so dürfen wir das Licht dieser Glaubenserkenntnis auf Bilder der Geschichte fallen lassen, den Beweis für unser Resultat zu führen. Zuvor jedoch ist noch eine wichtige Frage zu erörtern: Ist Gottes Walten nur in dem Innenleben der Menschen erkennbar, nicht auch in der Zusammenfügung der äusseren Thatsachen, in dem, was wir Vorsehung im weiteren Sinne nennen? z. B. Luthers Tod kurz vor dem Ausbruch des schmalkaldischen Krieges, der die fanatischen Spanier bis zur Eroberung Wittenbergs führte; Kaiserin Elisabeths Tod grade in der höchsten Not Friedrichs des Einzigen? Diese Frage stellen heisst zugleich für uns, sie bejahend beantworten. Aber hier ist demütige Vorsicht geboten. Denn gerade in der Stellung, in der wir kurzsichtigen Menschen den Ewigen am liebsten erkennen möchten, nämlich als gerechten Richter über die Gesicke der Völker und der Einzelnen — wobei wir gar nicht der Gefahr entgehen können, unseren Begriff der Gerechtigkeit an die Stelle

der göttlichen zu setzen, grade in dieser richterlichen Stellung ist uns der Ewige schwer oder gar nicht erkennbar. Hier gilt es zu glauben und nicht zu zweifeln an dem, was man nicht sieht. Der geschichtliche Gott ist nicht ein Gott der gewonnenen oder verlorenen Schlachten in der mittelalterlichen Bedeutung als Vollstrecker eines uns klaren und zweifellosen Urteils; er hat weder bei Jena über die Deutschen noch bei Sedan über die Franzosen „gerichtet“. Er ist uns eben als Richter durch äussere Thaten, Schlachten, Erdbeben, Wasserfluten, Stürme, Feuersbrünste u. s. w. nicht offenbar. Gott nimmt nicht Partei für ein Volk gegen ein anderes; er wirft nicht ein Volk gerichtet dem anderen hin zum Schemel seiner Füsse; er ist mit jedem Volk, insofern, als er in allen Völkern seine Gedanken ausprägt; in ihrem Entstehen, Blühen, Verwelken, anderen Platz machen, Verschwinden erkennen wir das unendlich mannigfaltige Spiel des göttlichen Geistes. Der Sinn dieses Spiels bleibt uns bei einzelnen Geschehnissen fast immer dunkel, aber der Glaube lässt es sich nicht nehmen, in dem bunten Wirrwar geschichtlicher Ereignisse an dem Heraufführen und Näherkommen des Gottesreiches festzuhalten. Aber wie zahllose ungerechte Härten zeigt uns jeder Blick in Vergangenheit und Gegenwart: Messeniens Untergang, Karthagos Zerstörung, Greuelthaten in Massen, die Sturmflut des 17. Jahrhunderts, die 5000 Menschen in einer Schreckensnacht verschlang, Lissabons Erdbeben, so viele in Bergwerken verschüttete Mannesleben, überhaupt das grauenvolle, unbarmherzige Durchschnittsverfahren des Todes — genug und übergenuß. Macht nicht jedes erlebte, geschaute Unglück Gottes Walten in der Geschichte der Völker und der Einzelnen zu Schanden? Wer einmal die Hülferrufe eines Ertrinkenden vernommen, dem gellen sie zeitlebens in den Ohren. Nehmen wir ein entsetzliches Bild aus der Gegenwart: das langsame Erlöschen des Burenvolkes; das Sterben der gefangenen Frauen und Kinder in den englischen Lagern — wer wagt es noch, von dem Walten eines Gottes, der Geist und Liebe ist, in der Geschichte zu reden?

So tief uns alles dies erschüttert, muss es doch ausgesprochen werden, dass nur der Unglaube so fragen kann. Der Unglaube verschuldet, dass die sichtbare, leibliche, materielle Welt, die den Naturgewalten und dem Tode unterworfenen Welt, als die eigentliche, wahre Welt gilt; über sie freilich, wenn man keine andere Welt kennt, kann nur ein Schreckensgott oder gar

kein Gott, dumpfer Zufall, herrschen, was im Grunde ein und dasselbe ist. Eine andere Stellung aber weist der sichtbaren Welt der Glaube an, der sich vom Evangelium und von Jesu Kreuz seine Lebenskraft geholt hat. Ihm ist diese sichtbare Welt nur da zum Dienste der unsichtbaren, zum Schauplatz sittlich-religiösen Lebens, in welchem sich der Ewige als Geist und Liebe kundthut; die sichtbare Welt die dienende Magd, die unsichtbare Welt die gottgeborene Herrscherin, die oft in unscheinbaren Gewändern, unkenntlich geworden, aber doch dann und wann in ihrer ganzen göttlichen Herrlichkeit unter die Menschen tritt. Dieser Glaube weiss, dass die innere, unsichtbare Welt des Geistes durch Leiden und Schrecken der Naturgewalten und des Todes gefördert wird, wie Jesu erhabene Seele durch Todesnot zur Verklärung ging; er weiss, dass der Tod überhaupt nicht töten, vernichten, sondern nur körperliche Formen zerschlagen und in ihre Teile auflösen kann, aus denen die ewig geschäftige Geisteswelt neue Formen zu ihrem Dienste bildet. Nicht im wütenden Sturm, nicht im Erdbeben und Feuer wandelt der Ewige über unserer Erde, sondern in der heiligen Stille geistigen Lebens und selbstloser Liebe.

Von dieser gewonnenen Einsicht aus lässt sich nun doch — und nun erst recht — ein tiefes Verständnis gewinnen für eines Volkes gottvertrauenden Schlachtenmut und seine siegestolzen, patriotischen Lieder. Wir verstehen das heilige Entsetzen, mit dem unser Volk die jammervollen Trümmer der grossen Armee 1812 aus Russland zurückkehren sah, das sich in des Liedes Worten aussprach: Mit Mann und Ross und Wagen hat sie der Herr geschlagen; denn nichts anderes als die gläubige Zuversicht besagen diese Worte, dass der Ewige, wie dem geschlagenen Frankreich, so auch dem zu neuem, nationalem Leben erwachenden Preussen und Deutschland eine Stätte in seinem geistigen Haushalt gesichert wissen will, dass beide Völker nach dem Maasse ihres Könnens, nach ihrer nationalen Eigenart, mitarbeiten sollen am geistigen Leben und im Dienst selbstloser Liebe, im Dienste des Gottesreiches auf Erden. Die Zuversicht: auf uns rechnet der Ewige, der uns bestimmte geistige Aufgaben gestellt hat und unsere nationale Eigenart nicht untergehen lassen will, ist der berechtigte Kern des Patriotismus. Ein Volk, das diese Zuversicht hat, wird stets Siegeszuversicht behalten; ein Volk, das diese Zuversicht nicht hat, ist verloren. In diesem Sinn können

und sollen wir Patrioten sein und dürfen Geibels flammende Begeisterung teilen: Nun lasst die Glocken von Turn zu Turn durchs Land frohlocken im Jubelsturm, des Flammenstosses Geleucht facht an, der Herr hat Grosses an uns gethan, Ehre sei Gott in der Höhe!

Deutlicher als sonst lässt sich das Walten der göttlichen Vernunft wahrnehmen bei einer eigentümlichen Erscheinung, die zu betrachten für den Historiker besonders reizvoll ist. Wenn ein höher kultivirtes Volk von Barbaren oder Halbbarbaren unterworfen wird, nehmen in der Regel die Sieger in kurzer Zeit Sprache und Sitte der Besiegten an; das edle Volkstum hat meistens das minder edle in sich aufgenommen. Hegel nennt das: Die List der Idee¹⁾.

Ich kann mir ganz aneignen, was Bismarck auf dem Marktplatze in Jena am 31. Juli 1892 gesagt hat:

„Der Name Jena hatte für mich als Sohn einer preussischen Militärfamilie einen schmerzlichen und niederdrückenden Klang. Es war das natürlich, und ich habe erst in reiferen Jahren einsehen gelernt, welchen Ring in der Kette der göttlichen Vorsehung für die Entwicklung unseres deutschen Vaterlandes die Schlacht von Jena gebildet hat. Mein Herz kann sich nicht darüber freuen, mein Verstand sagt mir aber, wenn Jena nicht gewesen wäre, wäre vielleicht Sedan auch nicht gewesen. Die friedericianische preussische Monarchie war eine grossartige, in sich einzige Schöpfung, aber sie hatte ihre Zeit ausgelebt. Und ich glaube nicht, wenn sie bei Jena siegreich gewesen wäre, dass wir in einen gedeihlichen Weg nationaler deutscher Entwicklung geleitet sein würden. Ich weiss es nicht. Aber die Zertrümmerung des morsch gewordenen Baues — morsch, wie die Kapitulationen unserer ältesten und achtbarsten Generäle aus jener Zeit bewiesen haben — schuf einen freien Platz zum Neubau, und das zerschlagene Eisen der altpreussischen Monarchie wurde unter dem schweren und schmerzlichen Hammer zu dem Stahl geschmiedet, der 1813 die Fremdherrschaft mit scharfer Elastizität zurückschleuderte. Ohne Zusammenbruch der Vergangenheit wäre das Erwachen des deutsch-nationalen Gefühls im preussischen Lande, welches aus der Zeit der tiefsten Schmach und Fremdherrschaft seine ersten Ursprünge zieht, kaum möglich gewesen.“

¹⁾ s. Treitschke a. a. O. S. 126.

Der grosse Politiker mit seinem praktischen, weitblickenden Verstande giebt uns hier die rechte Anleitung, Spuren einer die Völkergeschicke lenkenden gerechten Gottheit zu finden, nämlich: erstens nicht der Gegenwart zu nahe, sondern mehr durch die Vergangenheit abgeklärte Ereignisse in den Bereich der Beurteilung zu ziehen und zweitens vorsichtig und demütig in dieser Beurteilung zu sein. Es empfiehlt sich deshalb z. B. nicht, den jetzt alle Gemüter bewegenden Burenkrieg in seinen künftigen Wirkungen unter den Gesichtspunkt einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit zu stellen, auch schon deshalb nicht, weil wir stets in Versuchung fallen müssen, das, was wir unter Gerechtigkeit verstehen, an die Stelle der uns unerkennbar bleibenden göttlichen Gerechtigkeit zu setzen. Wenden wir lieber unsere Blicke in die Ferne, den Gott des Geistes und der Liebe zu schauen. Und wir dürfen ihn schauen frohlockend an wie vielen Orten! Aus der unermesslichen Fülle der sich uns aufdrängenden Bilder auch nur die herrlichsten hervorzuheben ist unmöglich. Aus dem Heldenmut der 300 Spartiaten, der heiteren Ruhe in Sokrates Sterbegemach weht uns Gottes Odem entgegen; aber schon diese nennen, heisst ein Unrecht begehen gegen die Unzähligen, deren Namen in der Geschichte glänzen und — deren Geist und Liebe kein geschichtlicher Name aufbewahrt. Wir aber wenden unseren Blick über die Jahrtausende endlich zu jener von ewiger Glorie umglänzten Höhe, wo Jesus Christus steht; in ihm hat sich göttliches Leben am reinsten und mächtigsten entfaltet; „der Anblick des gekreuzigten Menschensohnes bildet einzig und allein die Macht des Christentums. Jesus ist es, der den alttestamentlichen Schreckensgott, den Gott der äusserlichen Geschehnisse, endgültig entthront und ihn als Geist und Liebe, wirksam in unseren Herzen, verkündet hat in dem Worte, durch das er uns des Gottesreiches Geheimnis enthüllt: Es kommt nicht mit äusserlichen Geberden — denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch. Durch dieses Wort bestätigt Jesus unsere Erkenntnis, dass der Ewige in der Geschichte durch das geheimnisvolle Wirken in uns mächtig ist; Jesu welthistorische Erscheinung bedeutet die Erscheinung einer neuen Menschenart, weil er uns eine neue Willensart gegeben; die Möglichkeit einer wahrhaft sittlichen Kultur hat die Menschheit erst durch ihn gewonnen. „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf „Irrwege geratenen Kultur; Jesus dagegen bedeutet den Morgen

„eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer und unter dem Zeichen seines Kreuzes richtete sich auf den Trümmern der alten Welt eine neue Kultur langsam auf, an der wir noch lange zu arbeiten haben, soll sie einmal in einer fernen Zukunft den Namen „christlich“ verdienen.“ Diesem Urteil des berühmten Kulturhistorikers Chamberlain füge ich noch an das Wort unseres grössten Historikers, Ranke und des Philosophen Paulsen: Ersterer: „Unschuldiger und gewaltiger, erhabener, heiliger hat es auf Erden nichts gegeben, als Jesu Wandel, sein Leben und Sterben; in jedem Hauch seiner Sprache wehet der lautere Gottes-odem; das Menschengeschlecht hat keine Erinnerung, welche dieser nur von fern zu vergleichen wäre“; und Paulsen: „Darf ich das Wort sprechen und meinen, wie ich es verstehen und fassen kann, dann mag ich, unbeirrt durch den Spott der Verächter und den Hass der Hüter des Buchstabenjochs, auch heute noch mich zum Glauben an Gott, der sich in Jesu offenbart hat, bekennen. In Jesu Leben und Sterben ist mir der Sinn des Lebens, ist mir der Sinn der Dinge überhaupt aufgegangen, das aber nenne ich Gott und Gottes Erscheinung, was mir das Leben möglich macht und seine Bedeutung zeigt: so kann der aufrichtigste, wahrhaftigste und freieste Mann heute so gut als zu irgend einer Zeit sprechen.“

So stimmt demütige Weltweisheit unserer Tage zusammen mit schlichter Frömmigkeit, die bekennt: Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber.

Wir kommen zum Schluss. Die Weltanschauung, die bekennen kann: Ich glaube an Gott in der Geschichte, ist selbstverständlich dem Pessimismus entgegengesetzt, nach dem diese Welt die denkbar schlechteste sei, die noch eben bestehen könne und im Grunde wert sei, so schnell wie möglich unterzugehen. Aber damit ist die Frage nicht entschieden, ob denn nun wirklich ein Fortschritt in der Geschichte erkennbar sei. Haben wir recht gesehen, dass Gottes Walten vornehmlich in einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten uns erkennbar und Gegenstand unserer Beurteilung wird, so ist ein Fortschritt im sittlich-religiösen Sinn, oder im Sinn der inneren Kultur, schwerlich festzustellen. Denn der Mensch, in dem Gott erkennbar waltet, ist von Gottes Gnaden und kann als solcher,

in seiner gesamten Persönlichkeit, nicht mehr fortschreiten im Sinne des Übertreffens, höchstens des Ausbildens und Weiterbildens. Über den barmherzigen Samariter, die Witwe mit ihrem Scherflein, den bussfertigen und begnadigten Zöllner ist so wenig wie über die Phidias und Michelangelo, Plato und Kant, Shakespeare und Goethe ein Fortschritt denkbar im Sinne des Bessermachens, in sofern liegen unsere Ideale in der Vergangenheit; auch von einem Fortschritt der geschichtlichen Zeitalter kann nicht in dem Sinne die Rede sein, dass ein Zeitalter nur für das folgende da sei und nicht seinen inneren Wert in sich selber trüge. Nein, jedes Jahrhundert ist, wie jeder rechte Mensch, von Gottes Gnaden und kann als solches nicht von einem folgenden übertroffen werden. Gottes Geist und Liebe hat sich eben zu allen Zeiten offenbart als geistvolles Denken, künstlerisches Schaffen und liebevolles Empfinden. Ein in die Augen springender Fortschritt findet dagegen in der äusseren oder materiellen Kultur statt, d. h. in der immer grösser werdenden Beherrschung der Naturkräfte durch menschliche Erfindungen und Entdeckungen. Aber mit der äusseren hält die innere Kultur nicht gleichen Schritt; das sittlich-religiöse Leben, die innere Kultur des Einzelnen, geht eben seine eigenen Wege; der einzelne Mensch wird durch die Fortschritte der äusseren Kultur nicht sittlicher; die Bestie regt sich im Kulturmenschen so gut wie im Barbaren. In Zeiten der Barbaren ist die Sünde roh, in feineren Zeiten raffiniert, in beiden Fällen gemein. Die theoretische Sittlichkeit verfeinert sich allerdings mit der sich steigernden Kultur; d. h. wir verurteilen heute Vieles, was die Alten für erlaubt hielten, allein diese theoretische Erkenntnis ist noch kein praktischer Fortschritt zur Veredelung des Einzelnen. Denn nicht die Intelligenz beherrscht den Menschen, sondern der Wille, dem die Intelligenz dienstbar ist. Man darf darum auch nicht die Intelligenz zum Massstab des moralischen Fortschritts des Menschen nehmen. Ebenso wenig ist ein innerer Fortschritt der Völker oder ganzer Völkergruppen erkennbar. Die ausserchristliche Kultur hat im Lichte der Geschichte zweifellos, wie auch die christliche, Rückschritte gemacht; z. B. die uns bekannte älteste Kulturperiode in Asien war die blühendste, mit dem Einbrechen der Mongolen fand sie ein Ende. Das einst so lebendige christliche Nord-Afrika liegt heute noch grösstenteils erstarrt unter dem Banne des Mohammedanismus. Über die christliche Kultur,

in sofern, als sie in Jesu Leben in einzigartiger Vollkommenheit und bei seinen Jüngern und Jüngerinnen in seiner Nachfolge in die Erscheinung tritt, ist ja überhaupt kein intensiver Fortschritt denkbar; ob ein expansiver Fortschritt stattfindet, d. h. ob durch dieses einzigartige Leben immer grössere Kreise des Menschen ergriffen werden, das wagt die historisch geschulte Vernunft im Hinblick auf den Tiefstand der Kultur in romanischen Ländern, das moralische Massenelend in unseren Grossstädten, das raubtierartige Verhalten der Nationen zu einander, weder zu bejahen noch zu verneinen und mit dem Gedanken, dass wir im Grunde doch erst im Anfang der christlichen Kulturepoche stehen, überlässt sie die Antwort dem Glauben, der im Vertrauen auf des Herrn Verheissung von der einen Heerde und dem einen Hirten hoffend zu beten gelernt hat: Dein Reich komme!

Die Gottesfreunde, die „Deutsche Theologie“ und die Rosenkreuzer.

Nebst Johann Dencks Schrift „Etlche Hauptreden“.

Von

Ludwig Keller.

Unter der grossen Zahl von Personen, die im 14. und 15. Jahrhundert als „Gottesfreunde“ bezeichnet wurden, gab es nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen solche, welche als „heimliche Gottesfreunde“ von den übrigen unterschieden wurden. Diese heimlichen „Freunde“ (auch dieser Name kommt vor) bildeten ein festes „Collegium“, eine geschlossene Brüderschaft unter festen Formen, deren Glieder sich von Zeit zu Zeit zu „Capiteln“ in Grüften oder „Gruben“, die angeblich in Felsen gehauen waren, in aller Stille zusammenfanden¹⁾.

Ob der unbekante Deutschordensherr zu Frankfurt a. M., der um das Jahr 1400 die nachmals unter dem Namen der „Deutschen Theologie“ berühmt gewordene Schrift verfasst hat — er nennt sich selbst einen Gottesfreund²⁾ — Mitglied dieses „heimlichen“ Collegiums der Freunde oder nur im allgemeinsten Sinne ein „Freund Gottes“ gewesen ist, wird sich niemals urkundlich feststellen lassen; es fällt dies auch verhältnismässig ebensowenig ins Gewicht wie die Frage nach dem Namen des Verfassers. Wohl aber ist die Thatsache wichtig, dass seine Arbeit in der Religions- und Geistesgeschichte des deutschen Volkes Epoche gemacht hat und zwar in dem Sinne, wie er nachweislich den Collegien der „heimlichen Gottesfreunde“ von jeher vorgeschwebt hat, im Sinne der religiösen Freiheit und Glaubensinnigkeit, wie sie dem deutschen Fühlen und Denken entspricht.

¹⁾ Näheres bei Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz., S. Hirzel 1885. S. 188 ff.

²⁾ A. Jundt, Das Büchlein des Frankfurter Deutschherrn und Gottesfreundes: Eyn deutsche Theologia neu untersucht. Strassburg 1881. — Verschiedene Abhandlungen neuerer Theologen sind besprochen in dem Aufsatz Fr. Thudichums, Die deutsche Theologie etc. in den M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 44 ff., den wir der Beachtung besonders empfehlen.

Zum ersten Male tritt uns die gewaltige Wirkung der „Deutschen Theologie“ unseres Gottesfreundes im Beginne der grossen religiösen Bewegung entgegen, die wir unter dem Namen der Reformation zusammenzufassen pflegen, und zwar war es vor Allem Luther selbst, auf dessen geistige Entwicklung die Schrift in den Jahren 1515 bis 1520 den grössten Einfluss geübt hat; Luther ist es gewesen, der den bis dahin nur handschriftlich verbreiteten Traktat zuerst im Jahre 1516 und dann im Jahre 1518 unter dem Titel „Theologia deutsch“ im Druck erscheinen liess und ihm durch eine empfehlende Vorrede zahllose Freunde zuführte. „Ich danke Gott, schreibt Luther, dass ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde.“ „Gott gebe, dass dieser Büchlein mehr an Tag kommen, so werden wir finden, dass die deutschen Theologen die besten Theologen sind.“ Er sehe daraus, dass auch vorhin und anderswo Leute gewesen, die recht gelehrt hätten, nur habe man sie nicht gekannt. „Es ist mir nächst der Bibel, sagt Luther in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Büchleins von 1516, und S. Augustino nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt hab und will, was Gott, Christus Mensch und alle Dinge seien.“ In einem Briefe, mit welchem Luther die erste Ausgabe an seinen Freund Spalatin schickte, heisst es: „Wenn es Dich erfreut, die reine, tüchtige und der alten ähnliche Theologie zu lesen, wie sie in deutscher Sprache ausgegangen ist, so kannst Du dir die Predigten Taulers aus dem Predigerorden anschaffen; aber aus diesem Allen schicke ich Dir hier gleichsam einen Auszug. Ich habe wahrlich weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine Theologie gefunden, die heilsamer wäre und mit dem Evangelium mehr übereinstimmte.“¹⁾

Und ähnlich wie für Luther selbst wurde die Schrift des Frankfurter Gottesfreundes für ungezählte Tausende seiner Nation gleichsam das Glaubensbekenntnis und die Fahne, unter der sie in den Kampf um die religiöse Erneuerung unseres Volkstums eintraten. Die Begeisterung, die sie weckte, war eine ausserordentliche und die Nachfrage nach Exemplaren war eine so grosse, dass allein in den Jahren 1518 bis 1520 neun Auflagen notwendig wurden: bei der Beschränktheit des Bücherlesens jener Anfangsjahre eine sehr bedeutende Zahl.

Indessen bald trat darin eine Stockung ein. Nichts charakterisiert den bekanten Umschwung in Luthers Auffassungen zwischen 1521 und 1525 und seine Abwendung von der Glaubenswelt der „Gottesfreunde“ deutlicher als die Thatsache, dass sich Luthers Begeisterung für die deutsche Theologie allmählich in

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885. S. 344 f.

eine ausgesprochene Ablehnung verwandelte. Er kam mehr und mehr zu der Überzeugung, dass die Schrift eine Quelle der „Schwärmerei“ sei, und bekämpfte sie, hinderte auch ihre weitere Verbreitung nachdrücklich¹⁾.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Einfluss dieser seit 1525 bis zu seinem Tode eingenommenen Haltung ausgereicht haben würde, um die „Deutsche Theologie“ und andere ähnliche Schriften aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, wenn nicht die Männer und Richtungen, aus deren Schosse sie erwachsen war, sie auch nach 1525 festgehalten und stets von neuem verbreitet hätten²⁾.

Wer waren nun diese Männer und Richtungen? Friedrich Thudichum hat in diesen Heften (M.H. der C.G. Bd. V [1896] S. 49) aus dem Inhalt der Schrift, die von allen den Glaubenssätzen und Anschauungen, die im Mittelpunkt der römischen Kirchenlehre standen, nämlich von der Erbsünde, der Dreieinigkeit, der Genugthuung (Opferung), der Messe, der Mutter Gottes, den Heiligen der Kirche, von Wundern, von dem Teufel und den Dämonen im kirchlichen Sinne u. s. w. kein Wort enthält, mit Recht den Schluss gezogen, dass sie den Kreisen jener ausserkirchlichen Christen entstammte, die unter mannigfachen Verschleierungen teils in der Form des Bruderbundes unter weltlichen Formen teils als Kultgemeinschaften vorhanden waren, und die wir hier unter dem Namen der altewangelischen Gemeinden zusammenfassen. Es ist bekannt, dass die Wanderprediger (Apostel) dieser Gemeinden ein Collegium unter festen Regeln und Formen bildeten und sich „Gottesfreunde“ nannten³⁾.

Die Beweisführung Thudichums erhält eine weitere Bestätigung durch mehrere wichtige Thatsachen. Die Ritterorden, insbesondere der Deutsche Orden und die Johanniter haben ebenso wie ehemals die Tempelherrn in vielen ihrer geistig regsamsten Mitglieder zu den religiösen Volksbewegungen vor der Reformation eine eigenartige Stellung eingenommen und nicht ohne Grund im Verdacht „häretischer“ Neigungen gestanden⁴⁾; die von diesen Orden geförderten und gestützten Ritter-Gesellschaften (Societates Nobilium), die in der Form von Innungen und Gilden mit einer reichen Symbolik organisiert waren⁵⁾, boten

¹⁾ Keller a. a. O. S. 471 f.

²⁾ Vgl. hierzu den Aufsatz F. Thudichums, Die „Deutsche Theologie“ etc. in den M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 44 ff.

³⁾ Keller, Die Reformation etc. (Register s. v. Gottesfreunde).

⁴⁾ Vgl. M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 66, Bd. IV (1895) S. 142, Bd. VII (1898) S. 66 f. Vgl. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. 1885.

⁵⁾ Landau, Die Rittergesellschaften in Hessen. Kassel 1840, S. 9.

für die Verhüllungen, die man für die Fortpflanzung dieser Ideen brauchte, vorzügliche Handhaben.

Ferner bezeugen die Gegner der „Deutschen Theologie“ selbst, dass die Anhänger der „Enthusiasten“ (wie sie sagen) oder der „Schwärmer“ und „Freigeister“ ihre Waffen dieser Schrift zu entnehmen pflegten, und der berühmte lutherische Dogmatiker Nicolaus Hunnius († 1643) hat die Überzeugung ausgesprochen, dass die „Deutsche Theologie“ die Grundlage jener „Ketzereien“ sei, welche die „Rosenkreuzer“ vortrügen, dieselben „Rosenkreuzer“, die von den Gesinnungsgenossen des Hunnius direkt als „Wiedertäufer“ bezeichnet und mit den „Schwenkfeldern“ und anderen „Enthusiasten“ auf eine Linie gestellt wurden¹⁾.

Eben diese „Rosenkreuzer“ und „Wiedertäufer“ sind es gewesen, die die Schrift unter sich fortgepflanzt haben, als Luther und die Lutheraner sich zu ihren Gegnern erklärten.

Im Jahre 1528 erschien im Verlage von Peter Schöffler zu Worms eine kleine Schrift (in Duodez) unter folgendem Titel²⁾:

Theologia teutsch.

Newlich mit grossem Fleiss
corrigirt und gebessert.

Etliche Hauptreden cynem jeden
schüler Christi wol zu studiren.

MDXXVIII.

Die Schrift wird eingeleitet mit einer Vorrede des Verlegers und Druckers, welche folgendermassen lautet:

Peter Schöfer wüntscht dem leser
ware erkantniss Gottes
durch Christum.

Diss überauss kostlich büchlin ist mir von cym knecht Gotts geschickt, das iehs allen Christglaubigen zu Dienst neu trucken sol, welchen ich zu dienen geneygt, vorab in sollichem. Dann ich in gegenhaltung voriger getruckten exemplaren wol erschen kunde, das es mit sunderm fleiss und arbeyt allenthalben widerumb durchlesen und wol corrigirt war, ja dermassen, das nit zu verwundern, obschon solichs büchlin vormals dunkel, grob und unverstendig von vilen crachtet, weil es doch wol verstendig und gantz nit verworren in im selbst ist; dann der geyst Gottes (der dise zeugnuss eröffnet) nit so dunkel und unverständlich redet noch zeuget. Derhnlben Gott billich zu loben,

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885, S. 472.

²⁾ Der Druck, der mir vorgelegen hat, beruht in der K. öffentlichen Bibliothek zu Dresden (Theol. cath. A. 737); er enthält 8 u. 1 Bl. (A¹—M). Ein Exemplar findet sich auch in der Königl. Bibliothek zu Berlin.

das er in diesen letzten Zeiten die durstigen Seelen mit seiner Kraft in solchen und dergleichen Gaben so reichlich erquickt und labet, welcher uns wolle diese und alle Zeugnisse der Wahrheit mit dem Schlüssel Davids eröffnen durch Jesum Christum. Amen.

Daraus geht hervor, dass der ungenannte Herausgeber wie der Verleger der „Theologia deutsch“ mit ihrer neuen Ausgabe etwas Besseres liefern wollten, als nach ihrer Meinung die Veranstalter der früheren Drucke (die sämtlich auf Luthers Ausgaben beruhten) geleistet hatten¹⁾.

Die persönlichen Beziehungen, welche Schöffer zu den Führern der sog. Wiedertäufer besass, sind bekannt²⁾.

Die von allen Forschern geteilte Überzeugung, dass der „Knecht Gottes“, der das Büchlein an Schöffer schickte, in den Kreisen der Täufer gesucht werden muss³⁾, wird bestätigt durch den auf der Rückseite des letzten Blattes stehenden Wahlspruch: „O Gott erlös die Gefangenen“. Man weiss, dass dies der Wahlspruch Ludwig Hätzers gewesen ist. Damit wäre die Mitwirkung dieses Mannes dargethan, aber es folgt daraus nicht, dass er auch der Verfasser des Anhangs der „Theologia deutsch“ ist, der auf dem Titel als „Etliche Hauptreden“ etc. bezeichnet ist; sicher ist nur, dass Herausgeber und Drucker der „Theologia deutsch“ die Bekanntmachung und Verbreitung der „Hauptreden“ wünschten und dass sie dieser Verbreitung Vorschub zu leisten hofften, indem sie ihnen die Form eines Anhangs zu der berühmten und vielgelesenen „Deutschen Theologie“ gaben.

Die Bedeutung der Schöfferschen Ausgabe von 1528 beruht nun auf mehreren sehr merkwürdigen Umständen: 1. darauf, dass sie alle früheren Drucke verdrängt hat, und 2. darauf, dass die Gesinnungsgenossen der Herausgeber in allen Jahrhunderten für Neudrucke, Übersetzungen und Erläuterungen gesorgt haben, und 3. darauf, dass der erwähnte Anhang bei allen diesen Neudrucken etc. mit veröffentlicht worden ist und dadurch eine ausserordentlich weite Verbreitung gefunden hat.

Hierdurch gewinnen die „Hauptreden“, auch abgesehen von der Frage der Verfasserschaft, ein so erhebliches Interesse, dass

¹⁾ Die Überlieferung des alten Traktats war nicht gleichmässig: es gab Handschriften, die in ihrer Fassung erheblich von einander abwichen. Der Text der obigen Schöfferschen Ausgabe ist von den übrigen bekannten Texten (auch von dem bekannten Pfeifferschen, 3. Aufl. 1875) verschieden.

²⁾ F. W. E. Roth, Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffer (Beihfte zum Centralblatt für Bibliothekswesen 3. Bd. 9. Heft). — Derselbe, Die Buchdruckereien zu Worms am Rhein 1892.

³⁾ Vgl. Alfr. Hegler, Seb. Francks Lat. Paraphrase der Deutschen Theol. etc. Tübingen 1901, S. 5 Anm. 2.

wir, ehe wir auf die weiteren Punkte eingehen, den Wortlaut der kleinen Schrift hier wiedergeben wollen:

Etliche Hauptreden,

in denen sich ein jeder fleissiger Schüler Christi prüfen
und erkundigen mag, was von
rechter und gegründter veraini-
gung des ainigen und
obersten guts
zu studieren
wäre.

Got ist ainig und ainigkeit entsteet und kumpt allain auss im
und doch nit von im, sunst neme sy ab und wurde minder.

Wa zway sein, die sich bey ainander erhalten oder begeen
müssen, da ist es möglich, das Zwyspult under inen entspriesse.

Die zway müsten nur unains werden im Willen, das were das
höchst Mittel und Ankunfft alles Zwytrachts auch in Gott, wa zway
möchten in im sein.

Ursach:

Nichts macht Unainigkeit zwyschen Allen dem, so unains werden
mag, dann Ungleiche der Willen.

Dises Ain (Gott) will ains und ist allem Zway entgegen.

Hieher er auch alles, so erschaffen, auf das Ainig erschaffen
hat, sunst hätt im der Ordnung gemanglet.

Über das, so hat sein Schaffen oder Geschöpf kainen Bestand
mögen haben des Widerwillens halb wie es dann jetzund ist und
darumb zergeen muss.

Solche Ainigkeit möchte nit weder ermessen, gedacht, betracht
noch erkennt werden, dann allain von und durch das Ain, auch et-
wan in seinem Widerspil.

Das Widerspil thut sich von im selbs herfür on Schuld des
Gegegentails.

Hierumb am höchsten erkennt möcht werden das Ain und das
Best, müst ain Gegenwurf sein, daran man es (sovil möglich) erlernete.
Solchs war und ist aller Creatur Wesen.

Und ist

fürnämlich und am besten in und mit der vernünftigen Creatur,
die Adam war.

Das Ain solt on Creatur nichts und mocht im die Creatur doch
nit verhelpen.

Hie lasst sich Allmächtigkait und Barmhertzigkait sehen und unendliche Güte des Alleröbersten, Herr ist sein Nam.

Zu noch meerer Erkenntniß schuf er frey, was er schuf. Ursach: das, so ewig frei war ist und bleibt, mag von Art nichts aignes schaffen noch ertragen.

Nur mag sich das Frey auch in nichts füglich herfür thun und sehen lassen denn in seinem Gegenthail.

Welcher jenes, so frei ist und sein solt, einschleusst und nignet, der thut wider den, der es frei gemacht und geschaffen hat, das ist Sünd.

Sünd muss im allerkläresten erkannt werden, soll man sy anderst vollkommenlich hassen.

Der Hass entsteet in Gegenthail, das haisst man und ist war der Sohn Gottes oder Gottes Bildniß, welche der Freihait on Underlass begeret.

Diss bleibt, ist und muss bleiben, so lang Gott, in dem es ist, sein und bleiben mag. Dann es ist von Ainem und lasst sich nit ewiglich darvon triegen.

Auf dass es bald und recht widerstellet wird, stellet sich das Ain selb vollkommenlich dar, alles das von im selb gezwayet wider zurecht (zu) bringen.

Das mocht nit anderst geschehen, dann in etwas, das sich dem gezweten vergleichte, aber sonder und on allen Schaden der Ainigkait.

Solches solt und muss sich selbst (so vil es Ains) und allein das Ainig auf das höchst verklären, damit die Freyhait widerumb in ir Wesen käm, welches sy doch nye verloren hatte.

Daher es (Jesus Christus von Nazareth) den allerfreiesten Willen gelert, geübt, gehabt und gebraucht hat.

Dises war nit sein (nach laut seiner Zeugnuß), sonder des Ainen, von dem er es hat empfangen, das es durch in kündbar wurde.

Vermochte doch von im von rechtswegen nit genommen werden und der Volkommenheit halb, die er umb der Freyheit willen haben musst, solt er sy anderst am besten (wie es dann gehört) verkleren.

Das allervollkommnest in ir war die gantz unmangethafte Vereinigung des Willens, der sich dass mit annam, davon er ains war, ist und bleibet, sonst ging dem Ainen ab.

Nun so ist (wie obsteet) das frei noch vorhanden, das muss nit verloren werden, sunst brechte es der Gotthait Schaden, von der er ist und zugehört. Dann sy verlur etwas, das zunicht were

worden und etwas war. So möchte es volgend auch also dem Ganzen ergoen.

Soll nun solchs geschehen, so muss es nach dem Vorbild, welches das volkomenst Amts halb sein muss, geschehen, und eben nach der Weise und dem Willen des einen, das nye mit im selbs unayns ward.

Das ist und haisst man Widerkören von allen gezwayten in das Ainig, das muss durch alles Leben gestudiert werden. Wer will, der mag es; wer es nit glaubt, der versuch es.

Mag und muss allain durch Verlierung alles dess, so dem ainen zuwider ist, geschehen, sonst nit. Das ist, Gelassenhait in Gelassenhait, guntze Ergebung, ain vollkommen Opfer, das willig ist.

Summa

Das ist Christus, warer Sun Gottes, der erstgeboren under den Brüdern, des alles aigen ist, das der Vater vermag, der das recht wahrhafft Mittel ist, dardurch man allain mag, soll und muss zu dem ainigen, das ist, zu dem Vatter kommen, dartzu in der Vatter gesetzt hat. —

Wer sich in diesen Reden nit berechnen kan, dem mangelt des Gaistes Zeugknuss, des Zucht er ausschlahet und nit haben will. Wer sy versteet, der urtaile, der Gaist Gotes aber urtailet alle Ding.

Hat Jemudt vil und Mangel daran, ist sein Schuld, dass er sich des Abfals nit bekümmert wie er gebessert werd, weil er doch muss gebessert werden. Sagt Jemud: Es ist Klughait, der wisse, dass die grösseste Torhait (also zu reden) des hailigen Gaistes klüger ist weder die höchst Weisheit aller Welt.

Jesa. 59 Sachar. 9.

Juchtze und frolocke O Zion, dann dein Herr kumpt und will König werden und die Gefangenen erlösen.

Der obige Text der „Hauptreden“ ist nicht der Schöfferschen Ausgabe von 1528¹⁾ entnommen, sondern einem Drucke, der die Schlussworte des Schöfferschen Drucks

O Gott, erlöss die Gefangenen.

Lob sei Gott in der Höhe

nicht hat und daher einen Hinweis auf die Mitwirkung Hätzers nicht enthält.

¹⁾ Inhaltlich stimmen beide Texte überein, aber nicht in dem Dialekt, den Wortformen und der Rechtschreibung.

Dieser Druck der „Hauptreden“ (4 Bl., letzte Seite leer, klein 8^o) findet sich in einem Sammelbände täuferischer Schriften, in welchen der Traktat Dencks „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk“ u. s. w. (1526) und die „Brüderliche Vereinigung etzlicher Kinder Gottes“ Aufnahme gefunden haben; er geht der genannten Denckschen Schrift vorher, ist mit denselben Typen wie die erste Ausgabe von Dencks Schrift „Wer die warhait warlich lieb hat u.s.w.“ (1525) gedruckt, hat die gleiche Rechtschreibung wie die übrigen Denckschen Schriften und berührt sich in seinen eigenartigen Ausdrücken wie in seinen Gedankengängen mit Denckschen Worten und Ideen.

Nun wissen wir aus einer Schrift des Urbanus Rhegins vom Jahre 1526, dass Denck bei der Disputation, welche er zu Augsburg mit Rhegins hatte, eine Abhandlung vorlegte¹⁾, in der er nachzuweisen versuchte, „wie Gott einig wäre und in derselben Einigkeit alle zwieträchtigen Dinge möchten vereint werden“. Vergleicht man die Eingangsworte und den Inhalt der „Hauptreden“ mit dieser Inhalts-Angabe, so springt in die Augen, dass jene Abhandlung und diese „Hauptreden“ (d. h. Aussprüche) identisch sind. Den, der daran zweifeln sollte, verweisen wir auf die Thatsache, dass Sebastian Castellio (1515—1563), der die Schriften Dencks kannte und hochschätzte²⁾, seiner lateinischen Übersetzung der „Hauptreden“ (s. unten) denselben Titel giebt, welchen Rhegins kannte, und dass alle Kenner Dencks seit Jahrhunderten die Identität als erwiesen betrachtet haben, ohne je Widerspruch zu finden³⁾.

Ludwig Hätzler, der offenbar im Jahre 1528 die neue Ausgabe der „Deutschen Theologie“ besorgte, übergab Peter Schöffler gleichzeitig die kleine Schrift des im November 1527 verstorbenen Freundes und versah das Ganze mit seinem oben erwähnten Wahlspruch. In dieser Form ging dann das Büchlein hinaus in die Welt, um beiden ungenannten Verfassern in unzähligen empfänglichen Herzen eine Stätte zu bereiten und, getragen von der Liebe und Verehrung der gleichgestimmten Seelen, seinen Lauf durch die gebildete Welt und durch die Jahrhunderte anzutreten.

Es ist in der That überraschend, zu sehen, wie oft die Schöfflersche Ausgabe im Laufe der Zeit gedruckt werden musste,

¹⁾ Näheres bei Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer (H. Denck). Leipzig, S. Hirzel 1882, S. 245.

²⁾ Über ihn s. den Aufsatz von Bernh. Spiess, Sebastian Castellio etc. in den M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 185 ff.

³⁾ Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte. Ausg. von 1729 I, 735 sagt: „Überdies werden ihm (Denck) auch die Schlussreden zugeschrieben, welche gemeiniglich zu Ende der teutschen Theologie mit angehenckt sind.“ Die Richtigkeit der Thatsache glaubt Heberle in den Theol. Studien u. Kritiken 1851, S. 194, bestätigen zu können.

um die stetige Nachfrage nach dem Büchlein zu befriedigen. Die Geringschätzung, mit welcher Viele von dem „kleinen Häuflein“ der „Schwärmer“ und „Enthusiasten“ zu sprechen pflegen, erhält durch diese Thatsache doch eine eigenartige Belenchtung; das Häuflein war weder so klein, noch geistig so bedeutungslos, als man die Welt glauben möchte; es ist vielmehr nicht zu bezweifeln, dass der Gang der Geistesgeschichte von hier aus sehr nachdrücklich beeinflusst worden ist.

Deshalb lohnt es wohl, noch einen Blick auf die weiteren Schicksale des Büchleins und insbesondere der Wormser Ausgabe von 1528, seine Verleger, Herausgeber, Übersetzer und Freunde zu werfen, soweit dies heute möglich ist.

Der beste neuere Kenner der „Deutschen Theologie“ und ihrer Drucke, Franz Pfeiffer, der etwa 70 Ausgaben aufzählt¹⁾, erklärt, dass die meisten nach 1528 erschienenen Drucke die „Hauptreden“ wiederholen; bei der Seltenheit vieler Drucke ist die Nachprüfung natürlich mit grossen Schwierigkeiten verbunden.

Zunächst waren es, als die Bewegung des sog. Anabaptismus unter der schweren Verfolgung zusammengebrochen war, Caspar von Schwenkfeld und Sebastian Franck, welche sich der Verbreitung des Büchleins annahmen. Im Jahre 1541 erschien (ohne Ort und Drucker-Angabe) unter Schwenkfelds Namen ein Neudruck, der dann im Jahre 1564 in dessen gesammelten Schriften wiederholt ward.

Nebenher ging wie bei allen ähnlichen Traktaten eine starke Verbreitung auf handschriftlichem Wege²⁾; mehr als wir es heute ahnen, ward gerade hier unter diesen verfolgten Christen³⁾ der alte Weg auch nach der Erfindung des Buchdrucks fortgesetzt.

Vielleicht um dieselbe Zeit, vielleicht etwas früher, wandte Sebastian Franck seine Teilnahme der „Deutschen Theologie“ zu und bereitete eine Übersetzung und Erläuterung für den Druck vor, die aber Handschrift geblieben und nur in einem einzigen Exemplar (in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam) auf uns gekommen ist⁴⁾.

Besonders aber hat sich der oben erwähnte Seb. Castellio in Basel und der Verlag von Johann Oporinus in der Mitte des 16. Jahrhunderts um die Bekanntmachung der Wormser Ausgabe

¹⁾ Theologia Deutsch etc. 3. Aufl. Gütersloh 1875. Vorrede.

²⁾ Eine solche Abschrift aus c. 1530 oder 1540 im Cod. germ. 854 der K. Hof- und Staats-Bibliothek in München.

³⁾ Man weiss, dass die verfolgten Häretiker in alten Zeiten zur Strafe ein rosenfarbenes Kreuz tragen mussten.

⁴⁾ A. Hegler, Seb. Francks lat. Paraphrase der Deutschen Theologie. Tübingen 1901 und dazu H. Oncken, Aus den letzten Jahren Seb. Francks in den M.H. der C.G. Bd. XI 1902 S. 86 ff.

verdient gemacht¹⁾. Sie erschien im Jahre 1557 zu Basel in lateinischer und im Jahre 1558 zu Antwerpen in französischer Übersetzung²⁾. Der Verleger dieser französischen Ausgabe war kein geringerer als der berühmte Drucker Christoph Plantin († 1589), dessen Hinneigung zu den Ideen der „Freunde“ — er kannte, wie sein Buchdruckerzeichen beweist, deren symbolische Sprache — ihn bekanntlich in schwere Kämpfe verwickelte.

Im Jahre 1552 erschien eine Ausgabe im Ottmarschen Verlage zu Augsburg, demselben Verlage, der sich zu Beginn der Reformation (1518) durch einen Neudruck der vorlutherischen deutschen (aus Waldenser-Kreisen stammenden) Bibelübersetzung und durch die lutherische Ausgabe der „Deutschen Theologie“³⁾ bekannt gemacht hatte. Wie mag es gekommen sein, dass Ottmar jetzt der von Worms gegebenen Parole folgte und die Dencksche Schrift mit zur Veröffentlichung brachte?

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, wo in beiden Kirchen die rechtgläubige Theologie die volle Herrschaft über das staatliche und kirchlich-religiöse Leben erlangt hatte, ward der Widerstand gegen die Verbreitung des Büchleins ein immer stärkerer. Schon Plantin sah sich heftigen Angriffen wegen seiner Ausgabe ausgesetzt und der Neudruck, welchen ein Lyoner Drucker im Jahre 1580 veröffentlichte, ward ebenso wie der Plantinsche im Jahre 1621 auf den Index der römischen Kirche gesetzt⁴⁾.

¹⁾ Theolo | gia Germa | nica. Libellus anreus: | hoc est, brevis et pregnans: Quo | modo sit exuendus Vetus | homo, induendusque novus. |. Ex Germanico translatus, Joan- | ne Theophilo interprete. | Basileae, per Joannem Oporinum. 125 S. 8°. — Am Ende: Basileae, ex officina Joannis Oporini, Anno Salutis humanae M.D.LVII. Mense Januario. Eine gleichzeitige Hand hat darunter geschrieben: „Interprete Sebast. Castal“. Die Einleitung des Übersetzers von S. 3—13. Sie enthält eine kurze Inhaltsangabe des Buches. Dann folgt der Text S. 14—121, welcher nach der Wormser Edition von 1528 besorgt zu sein scheint. S. 121—125 finden sich die „Gravia quaedam dicta, quibus seipsum explorare diligens Christi discipulus queat et cognoscere, quid super vera et intima unitione unici suprenique boni studendum sit“. — Ein Exemplar besitzt die Kgl. Paulinische Bibliothek zu Münster (Westf.).

²⁾ La Theologie Germanique etc. a Auvers de l'Imprimerie de Christophe Plantin. 103 S. kl. 8°. Ein Exemplar in Wien. S. Pfeiffer Nr. LXVII.

³⁾ Theolo- | gia Teutsch. | Diss ist ain Edels | und kostlichs büchlein | von rechtem verstandt, | was Adam und Chri- | stus sey, und wie Adam | in uns sterben, und | Christus ersteen | soll etc. Titeleinfassung. Titelfrückseite leer. 72 Bl. in 8° (ohne den Anhang der Hauptreden), letzte Seite leer, auf der vorletzten Seite: „Getruckt zu Augspurg, durch | Valentin Ottmar, im | MDLII | Jar. |“ Als selbständiger Anhang hierzu finden sich mit besonderem Titel und besonderer Follierung die „Etlliche Hauptreden“.

⁴⁾ Reusch, Der Index etc. S. 380.

Da waren es nun seit dem Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Männer, die man „Rosenkreuzer“ nannte — eine Gemeinschaft, die sich selbst so nannte, hat es nie gegeben —, in deren Kreisen die „Deutsche Theologie“ und Johann Dencks „Hauptreden“ gleichsam ihre Auferstehung erlebten, dieselben „Rosenkreuzer“, von denen einer, der es wissen konnte, nämlich Robert Fludd, sagt, sie nannten sich selbst nicht Rosenkreuzer, wohl aber Gottesfreunde und Brüder¹⁾.

Ein Gesinnungsgenosse dieser „Gottesfreunde“ war Johann Arndt (geb. 1555), der Verfasser der Vier Bücher vom wahren Christentum, der einst zu Basel Medizin und Theologie studiert und hier offenbar mancherlei gelernt hatte. Johann Arndt fand den Mut, im Jahre 1597 zu Halberstadt eine Ausgabe erscheinen zu lassen²⁾; er legte aber bezeichnenderweise Wert darauf, dass Johann Dencks Hauptreden mit gedruckt wurden, obwohl er aus seiner Baseler Studienzeit sehr wohl wissen konnte, dass Denck einst der Führer der „Wiedertäufer“ gewesen war³⁾.

Diese Arndtsche Ausgabe ist dann in zahlreichen Neudrucken der folgenden Jahrzehnte eben in den Kreisen der „Weigelianer und Rosenkreuzer“ (wie die Gegner sagten) erneuert worden.

Zu diesen Kreisen gehörten auch die berühmten Drucker Johann und Heinrich Stern in Lüneburg, die Freunde des Comenius⁴⁾, die dieser einst besuchte: sie veranstalteten in den Jahren 1628, 1630, 1642 und 1652 neue Ausgaben, denen sie zugleich des Staupitz Büchlein von der Liebe Gottes beigaben⁵⁾. Nicht weniger als sechs neue Ausgaben erschienen als Anhang zu Tanlers Predigten, welche Phil. Jac. Spener besorgt hatte. Und so sorgten die Freunde und Gesinnungsgenossen bis tief in das 18. und 19. Jahrhundert hinein mit nie ermüdendem Eifer dafür, dass die Schrift des alten „Gottesfreundes“ und des „Wieder-

¹⁾ Robert Fludd, *Summum Bonum, quod est verum verae Magiae, Cabalae, Alchymiae Fratrum Roscae Crucis verorum subjectum* p. 4.

²⁾ Arndt hat auch in seine Vier Bücher vom wahren Christentum (Lib. II, Cap. 34) einen alten täuferischen Traktat mit aufgenommen, nämlich die alte Schrift „Ein schön Gebetbüchlein, welches die Einfältigen unterrichtet“. Näheres bei Keller, *Joh. v. Staupitz*, Lpz. 1888 S. 394.

³⁾ Die Deutsche Theologie u. s. w. Halberstadt durch G. Koten 1597. 110 Bl. u. 2 ungezählte in 8°. Die Ausgabe ist wie die Vorrede Bl. 4—8 ergibt, von Joh. Arndt besorgt. Am Schluss die „Etliehe Hauptreden“. S. Pfeiffer N. XXVI.

⁴⁾ M. H. der C. G. Bd. II (1893) S. 57 ff.

⁵⁾ Arndt, *Joh. Zweg uralte edle Büchlein | das erste | die deutsch Theologia etc. | das ander die Nachfolgung Christi | durch Thom. a Kempis. Auch Herrn Dr. Joh. von Staupitz' | Büchlein von der holdseligen Liebe Gottes u. s. w. Lüneburg 1630, in 24°. S. 173—180 finden sich die „Etliechen Hauptreden“. S. Pfeiffer Nr. XXXII—XXXIV.*

täufers“ Johann Denck, letztere freilich ebenso ohne Namensnennung wie die erstere, zur Quelle der Erbauung im Sinne der „Rosenkreuzer“ wurden. Viel Gutes ist dadurch gestiftet worden.

Obwohl sicherlich manche der späteren Herausgeber den Verfasser der „Hauptreden“ ebenso gekannt haben, wie ihn Gottfried Arnold kannte, so könnte man doch in diesen Zusammenhängen vielleicht zufällige Umstände erkennen, wenn nicht die Thatsache vorläge, dass auch andere Schriften Dencks und seiner Schüler später gerade von den sog. Rosenkreuzern und ihren Nachfolgern erneuert worden sind¹⁾.

Eine der bekanntesten „Rosenkreuzer-Schriften“ ist der im Jahre 1618 erschienene Traktat: „Geistlicher Discurs und Betrachtung, was für eine Gottseligkeit und Art der Liebe erfordert wird“²⁾.

Prüft man nun den Inhalt dieser Schrift näher, so zeigt sich die überraschende Thatsache, dass er aus zwei Abhandlungen besteht, deren erste eine fast wörtliche Wiederholung der Schrift Christian Endtfelders (eines Schülers Dencks) aus dem Jahre 1530 „Von wahrer Gottseligkeit“ ist, und dass die zweite eine Überarbeitung des Traktats Johann Dencks „Von der wahren Liebe“ (1527) darstellt, eine Überarbeitung, die sich an einzelnen Stellen nur in den Ausdrücken von der Urschrift unterscheidet. Aber damit nicht genug. Ähnlich wie die „Hauptreden“ bis tief in das 18. Jahrhundert hinein neu gedruckt worden sind, so geschah es auch mit den Endtfelder-Dencksehen Traktaten; und einer dieser Neudrucke ist durch seinen Veranstalter besonders merkwürdig. Im Jahre 1781 nämlich entschloss sich Friedrich Nicolai in Berlin, einige der alten „Rosenkreuzer-Schriften“ von neuem herauszugeben; er wählte dazu die Fama Fraternitatis, die sog. Allgemeine und Generalreformation und — den genannten Geistlichen Diskurs³⁾. Wie kam Friedrich Nicolai dazu, für die Verbreitung dieses „Diskurses“ zu sorgen, wenn er darin nicht den Ausdruck von Anschauungen und Gesinnungen fand, die er und seine Freunde teilten?

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885, S. 469 ff.

²⁾ Die Ausgabe von 1618 wird genau beschrieben von G. Kloss, Bibliographie der Freimaurerei. Frankfurt 1844 (unter Nr. 2538). — Ein Auszug daraus findet sich bei (J. Fr. Meyer), Die beiden Hauptschriften der Rosenkreuzer. Frankfurt 1827. 8°.

³⁾ Kloss, Bibliographie der Freimaurerei. Nr. 2429. Ein Exemplar in der K. Paulinischen Bibliothek zu Münster (Westf.).

Herzog Ernst der Fromme und seine kirchlichen Friedensbestrebungen.

Von

Geheimen Oberschulrat Dr. von Bamberg in Gotha.

Am 25. Dezember 1901 waren 300 Jahre vergangen, seit Herzog Ernst der Fromme auf dem Schlosse zu Altenburg geboren wurde. Die geschichtliche Bedeutung dieses Tages ist im grossen deutschen Vaterlande so gut wie nicht gewürdigt worden. Der erhebende Festakt, der am Tage darauf auf dem Schlosse Friedenstein in Gotha stattfand, hat zunächst dahin gewirkt, dass in weiteren Kreisen die Erinnerung an den frommen Herzog hinter den Zukunftsbildern zurücktrat, die der Gedankenaustausch des Regierungsverwesers in den Herzogtümern S.-Koburg und Gotha, Erbprinzen Ernst zu Hohenlohe-Langenburg, und dem Kaiser über eine Einigung der deutschen evangelischen Landeskirchen hervorrief. Indessen hat gerade die Anknüpfung dieser Gedanken an Bestrebungen Herzog Ernsts des Frommen die Blicke auf eine Seite des Wollens und Wirkens dieses Fürsten hingelenkt, die leicht übersehen wird und doch nicht übersehen werden darf, am wenigsten im Kreise der Comenius-Gesellschaft.

Erdmannsdörffer hat im ersten Band seiner Deutschen Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Grossen 1648—1740¹⁾ im vierten Kapitel (Innere Reformbestrebungen in den deutschen Staaten) auf Grund der leider immer noch nicht durch eine auf der Höhe der Geschichtswissenschaft stehende Arbeit ersetzten Bücher von Gelbke²⁾ und Beck³⁾ und der godiegenen Mono-

¹⁾ Orcken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen III, 7, 1.

²⁾ Gelbke, Herzog Ernst der Erste genannt der Fromme zu Gotha als Mensch und Regent. Eine historische Darstellung, aus Akten und bewährten Druckschriften gezogen und mit einem Urkundenbuche herausgegeben. 3 Bände. Gotha 1810, Justus Perthes.

³⁾ Beck, Ernst der Fromme, Herzog zu Sachsen-Gotha und Altenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des 17. Jahrhunderts. 2 Bde. Weimar 1865, Böhlau.

graphie „Die pädagogischen Bestrebungen Ernst des Frommen von Gotha“ von Woldemar Boehne¹⁾, dem Herzog eine liebevolle Darstellung gewidmet und gezeigt, wie sein Leben von seinem Regierungsantritt in Gotha (1640) bis zu seinem Tode (1675) ausschließlich der landesväterlichen Aufgabe zugewendet war, an seinem kleinen Lande zu erproben, was ernstes Streben auch unter den ungünstigsten Verhältnissen vermochte, wie der von der tiefsten und aufrichtigsten Frömmigkeit beseelte Mann das gänzlich verfallene Kirchen- und Schulwesen seines Landes wiederherstellte, wie aus seinen und seines Gymnasialrektors Magister Andreas Reyher Bemühungen der berühmte „Schulmethodus“ hervorging, der weithin über die Grenzen seines Landes gewirkt hat, wie er zuerst die allgemeine Schulpflicht und zuerst die Realien auch in die deutsche Volksschule eingeführt hat und daneben, freilich ohne rechten Erfolg, bemüht gewesen ist, die Wohlfahrt seines Landes auch durch Gewinnung neuer Handelsverbindungen zu heben. Es ist ein gewinneudes und zu weiterer Versenkung in die Sinnesart des Mannes einladendes Bild, das hier entworfen ist, aber es fehlt dem Bilde ein wichtiger Zug, an den Erdmannsdörffer auch in dem folgenden Kapitel, wo er einen Blick auf das kirchliche Leben jenes Zeitalters wirft und von konfessionellen Friedenswünschen und Versöhnungsversuchen spricht, nicht erinnert. Und doch nimmt auch in diesem Zusammenhang neben den Kurfürsten reformierten Bekenntnisses, Friedrich Wilhelm von Brandenburg und Karl Ludwig von der Pfalz, der im Luthertum fest gegründete Gothaer Herzog ein gewisses Interesse in Anspruch.

Am 21. Juli 1633 hatte Bernhard von Weimar seinem Bruder Ernst die Verwaltung des Herzogtums Franken mit den Bistümern Würzburg und Bamberg übergeben, das er von der schwedischen Krone als Geschenk und Lehen erhalten hatte. Bei der Eroberung durch Gustav Adolf waren beide Konfessionen, die katholische und die evangelische, als gleichberechtigt anerkannt. Vor die ihm neue Aufgabe gestellt, bei eigener fester Überzeugung von dem allein wahren lutherischen Glauben auch katholischen Unterthanen gerecht zu werden und beide Konfessionen zu friedlichem Zusammenwohnen zu erziehen, wandte sich Herzog Ernst an den grossen Helmstädter Theologen, Philosophen und Historiker, der bei schärfster Ablehnung des Jesuitenordens und eines unfehlbaren Papsttums der Überzeugung war, dass, was in der christlichen Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten gelehrt worden und noch heute Gemeingut aller christlichen Kirchen sei, alles zum Heil Erforderliche enthalte, dass darum auch nicht bloss Verständigung von Lutherischen und Reformierten, sondern auch Frieden mit den Katholiken möglich sei.

¹⁾ Gotha 1888, Thienemann.

Ernst Ludwig Theodor Henke vermutet in seinem trefflichen Werke über „Georg Calixtus und seine Zeit“¹⁾ (I S. 470), dass der „Discurs von der wahren christlichen Religion und Kirche und deren Zustand“, worin Calixt eine gedrängte und populäre Zusammenfassung dessen gab, worauf es ihm besonders ankam, vielleicht besonders für Herzog Ernst geschrieben sei. Calixt beklagte darin die in der Kirche Christi eingetretene Spaltung, schrieb aber die Schuld nicht der Reformation zu. „Es giebt,“ so schrieb er, „Ursach zur Spaltung nicht, wer bescheidenlich und demütig, was notwendiger Reformation bedürftig und billig einzustellen oder abzuschaffen ist, erinnert, sondern wer solche Erinnerung mutwillig verwirft, und alle, die einer christlichen Reformation begierig, und eingerissenem Aberglauben, Irrthümern und Missbräunchen gewissenswegen nicht länger beipflichten können, verstösst, verbannt, mit Schwert und Feuer verfolgt, und aus seiner Kirche nicht allein, sondern auch aus der ganzen Welt, wenn ers vermöchte, anzutreiben und auszurotten sich untersteht, wie der römische Papst gethan hat und noch thut.“ Aber er unterschied zwischen den Verteidigern des Papsttums und der Menge der „schlichten einfältigen Christen, die des Papsts Intention nicht verstehen“ und „dem vom Papst eingeführten Aberglauben“ anhängen, „weil sie nicht besser unterrichtet sind“. Aber „sie behalten dennoch daneben den christlichen Glauben oder das Symbolum Apostolicum, darin die Fundamente des Christentums verfasst, das Vaterunser, die zehn Gebote, hören jährlich aus dem Evangelium die Historien von der Geburt, Wunderwerken, Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn Christi; aus welchem allem vermöge göttlichen Beistandes so viel kann gefasst werden, dass, wenn im übrigen ein christliches und unsträfliches Leben geführt wird, sie zur Seligkeit gelangen mögen; sie sind auch demuach für wahre Christen zu halten, ob sie schon in einem oder andern Punkt irren, und nicht verstehen, was wohl zu wünschen, dass sie es besser verstünden“. Weiterhin heisst es: „Der Artikel, so einem jeglichen zu seinen verständigen Jahren gekommenen Menschen, wo er selig werden soll, zu glauben nötig sind, können gar nicht viel, auch nicht gar intricat und subtil sein, nämlich dass sie ohne hohen Verstand nicht sollten mögen gefasst werden; denn im widrigen Fall es armen schlichten Leuten, als Tagelöhnern, Bauern, auch Weibern unmöglich fallen würde zur Seligkeit zu gelangen. Daneben was den lieben Alten unbekant gewesen, und ohne dessen Wissenschaft sie ihr Christentum geführt und selig geworden, dessen können wir auch wohl entraten“²⁾.

¹⁾ Halle 1853, 1856, 1860, Waisenhaus.

²⁾ Henke a. a. O. 472 ff.

Solche Gedanken konnten allerdings bei Herzog Ernst Eingang zu finden hoffen, als er ohne das Recht sie zu reformieren die Verwaltung der fränkischen Bistümer übernahm; jedenfalls berief der Herzog ihren Urheber noch im Juli 1633 zu sich und bat den Herzog Friedrich Ulrich, ihn aus seiner Helmstädter Professur zu entlassen. Dieser erklärte, Calixt sei ihm und seiner Julius-Universität unentbehrlich, willigte aber ein, dass er Herzog Ernst einige Zeit bei der ersten Reorganisation des Kirchen- und Schulwesens in Franken beriete. Von Ende August bis Mitte Oktober¹⁾ hat dann der hervorragendste Ireiker jener Zeit dem stets von edelstem Friedensgeist erfüllten Fürsten in Würzburg zur Seite gestanden.

Leider wissen wir nicht, wie sich der Einfluss des Theologen auf den Regenten im einzelnen gestaltet hat. Auf keinem Gebiete mögen sich beider Gedanken näher berührt haben als auf dem der Schule. Beide mögen die Anbahnung einer Verständigung und Vereinigung der Konfessionen von einer Art Simultanschule erhofft haben, die dem Herzog auch sein ebenso haushalterisches als hilfsberechtigtes landesfürstliches Wohlwollen nahe legte.

Scharold berichtet in seiner „Geschichte der königlich schwedischen und herzoglich sachsen-weimarischen Zwischenregierung im eroberten Fürstbistum Würzburg im Jahre 1631—1634“²⁾ (S. 315 ff.) über eine Eröffnung, die der Herzog dem Rat der Stadt Würzburg auf dessen Ansuchen um Belassung bei ihrer Religion und deren kirchlichen Exercitien am 14. September 1633 in seinem Beisein machen liess. Sie wurde mit der Versicherung eingeleitet, er habe niemals dafür gehalten, dass die weltliche Obrigkeit über die Gewissen der Unterthanen zu herrschen und deren Religion durch äussere Zwangsmittel zu ändern befugt sei, dessen Widerspiel seine Glaubensgenossen in voriger Zeit mit grosser Ungelegenheit hätten erfahren müssen, dass er deshalb auch nicht gesinnt sei, den Rat und die gemeine Stadt in ihrer Religion und in ihrem Glaubensbekenntnis, dessen öffentlicher Übung, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien irren und bedrängen zu lassen, und legte dann in 15 Punkten des Herzogs Willensrichtung dar. Der dritte lautete: „Se. F. Gn. lassen dem Rate und der Bürgerschaft melden, wie Sie bedacht seien, nicht allein für arme Waisen und überhaupt für solche Kinder, deren Eltern vermögens- und nahrungslos sind, sondern auch für den Unterhalt alter unvermöglicher Leute gewisse Stif-

¹⁾ Unter dem 1. Oktober meldet er, dass er an dem Tage in Halberstadt angekommen sei. Vgl. die Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek M. ch. f. 170 Nr. 26.

²⁾ Mit Urkunden und einer Abbildung. Würzburg 1844, Voigt und Merker. Leider ist dies Buch von Henke nicht benutzt worden.

tungen zu machen, das Seminarium und die Universität nebst den Schulen dahier einzurichten und dazu einen oder den andern der ehemaligen noch anwesenden Professoren zu ernennen. Zu diesem Ende haben Se. F. Gn. ohne Parteilichkeit einen kurzen allgemeinen Entwurf verfassen lassen, wonach die Jugend in der Gottesfurcht auf eine Weise zu unterrichten wäre, wie solche nicht allein in Gottes Wort gegründet, sondern selbst auch in katholischen Schriften zu finden ist und gelehrt wird. Eine gleiche erspriessliche Verfügung soll auch für die Studien der Humanität, Philosophie, Jurisprudenz und Medizin geschehen. Sofern nun der Rat und die Bürgerschaft geneigt sind, ihre Kinder von diesen Benefizien Gebrauch machen zu lassen, so wollen Se. F. Gn. dieselben hierbei ändern, freunden Kindern, welche entgegenzusetzen Falls dazu befördert werden müssten, in Gnaden gerne vorziehen. Sie, der Rat und die Bürgerschaft, können ihre Kinder nach anfänglich genossenem gleichförmigen Unterricht in den Kapiteln der Moral gleichwohl später von katholischen Theologen lehren lassen. Se. F. Gn. hoffen, dass solche angebotene fürstliche Milde und Gnade willig und mit unterthänigem Danke werden angenommen werden.¹ Die Hoffnung des Herzogs erfüllte sich nicht. In seiner Gegenklärung vom 16. September erkannte der Rat zwar die Verheißung gewisser Benefizien-Stiftungen, die Bevorzugung der Würzburger Jugend dabei, dann die Wiederbelebung des Seminariums, der Universität und der Schulen mit Lehrern der beiden Konfessionen dankbar an, sprach aber die Erwartung aus, dass den Stipendiaten die Freiheit, nach Belieben in diese oder jene Kirchen, Predigten und Kinderlehren zu gehen, nicht werde abgeschnitten werden, und dass die Präsentation zu diesen Benefizien an die Würzburger Bürgerskinder geschehe. Flehentlich wurde ferner gebeten, die bisher bestandene Einrichtung der Elementarschulen und anderer Übungen der katholischen Jugend, desgleichen deren Besuch der Kinderlehre und einstigen Übertritt zu den höheren Studien fortbestehen zu lassen¹). Dem gegenüber erklärte wieder der Herzog am 17. September, es sei viel rätlicher, dass nur eine Schule errichtet werde. Er wolle Lehrer von beiden Religionen zulassen. Man solle sich daher um tüchtige katholische Professoren bewerben. Denn es werde keinem einzigen Schüler ein Stipendium verliehen werden, der nicht in diese Schule ginge. Es würde einen ewigen Streit unter den Studenten geben, wenn zweierlei Schulen beständen²). Darauf forderte der Rat die Bürgerschaft zu einer Erklärung auf. Sie ging in Bezug auf die Schulen dahin, dass die Bürgerschaft dem Herzog für seine Absicht, das Seminar, die Universität und die Bürgerschulen wieder einzurichten

¹) Scharold, S. 324 f.

²) Scharold, S. 327.

und zuvörderst für die Würzburger Bürgerskinder gewisse Stipendien zu stiften, danke und jedem überlasse, davon Gebrauch zu machen, aber den Wunsch und die Bitte nicht unterdrücken könne, dass auch die Pfarrei- und Klosterschulen fortbestehen dürften¹⁾. Bei der ebenso thatkräftigen als umsichtigen Entwicklung, die, wie Böhne a. a. O. S. 6—21 ausführt, die pädagogischen Bestrebungen des Herzogs²⁾ in Franken nahmen, trat der Simultanisierungsgedanke zurück.

Schon am 14. Oktober 1634 nahm infolge der Schlacht bei Nördlingen mit dem Falle Würzburgs die schwedisch-weimarische Herrschaft über Franken ein Ende. Nach dieser Episode ist dann Herzog Ernst nicht wieder in die Lage gekommen, gegenüber katholischen Unterthanen Regentenpflichten ausüben zu müssen. Auch sonst ist er nicht veranlasst gewesen, sich in Einigungsversuche zwischen Katholiken und Evangelischen einzulassen³⁾. Ebensovienig hatte er es in seinen bekenntniseinigen Erbländern mit dem Gegensatz zwischen der lutherischen und reformierten Lehre zu thun. Wohl aber wurde er von den synkretistischen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche berührt. Hier finden wir ihn zwar nicht einfach auf der Seite Calixts, aber auch nicht auf der Seite derer, die ihn verurteilten. Sein Kanzler Georg Frantzke war mit Calixt befreundet. Von den Mitgliedern der theologischen Fakultät in Jena hatte der grosse Johann Gerhard von Calixt, als er ihn auf der Rückreise von Würzburg besuchte, einen tiefen Eindruck und eine freundliche Stellung zu ihm gewonnen. Gerhards nächster Nachfolger, Salomo Glasius, der bereits 1640 als Superintendent nach Gotha berufen

¹⁾ ebenda, S. 329.

²⁾ Calixt hat sich daran von Helmstädt aus durch Empfehlung geeigneter Kräfte für den Kirchen- und Schuldienst beteiligt im Zusammenhang mit einer Denkschrift, die in der erwähnten Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek enthalten ist. Sie ist vom 2. Dezember 1633 datiert.

³⁾ Beck a. a. O. I 636 bemerkt im Anschluss an Notizen über das Thorner Religionsgespräch von 1645, dass sich im Cod. Churt. A. no 120 der Herzogl. Bibliothek zu Gotha dahin gehörige Akten befinden. Sie sind ohne Wert und zeigen höchstens, dass es in Gotha nicht an Interesse für den Vorgang gefehlt hat. Ein eingehefteter Zettel enthält eine kurze lateinische Auslassung über das Religionsgespräch, die mit den Worten schliesst:

Quae sunt acta tribus Thorimi mensibus urbe
hace potuere tribus cuncta diebus agi.

Ita quidam non ineptus versifex: Alius melior

Quid synodus? nodus. Patrum chorus integer? Aeger.

Conventus? ventus. Gloria? stramen. Amen.

Egit tamen vatem, redemitibus enim per Poloniam in stramine erat recubandum.

wurde, war zwar ganz Schüler der alten Wittenberger, erkannte aber, dass die Mehrzahl der neuen Streitfragen bloss Schulfragen seien und dass darum Dissens darin frei zu geben sei. Noch mehr zur „Moderation“ geneigt war Johann Ernst Gerhard, der Sohn Johann Gerhards, und am meisten Johann Musäus, den Dörner in der Geschichte der protestantischen Theologie (S. 529) den grössten Theologen des Jahrhunderts neben Calixt und Johann Gerhard nennt¹⁾. Solche Gesinnung der ihm nahestehenden Gelehrten stimmte zu der Hochachtung, die der Herzog selbst für Calixt hegte, und zu seiner Abneigung gegen Streit über Unwesentliches, die zu bethätigen er wiederholt Anlass fand. Es liegt nahe zu vermuten, dass für seine Haltung auch das Verhältnis der Ernestiner zu den Albertinern, insbesondere die Erinnerung an die kursächsische Reichsachtvollziehung an seinem Grossvater Johann Friedrich dem Mittlern, mitbestimmend gewesen ist, wie ja sicherlich an der Feindseligkeit Kursachsens gegen die Reformierten und die ihnen freundliche Richtung der Helmstädter, den gehässig so genannten Synkretismus, die politische Eifersucht gegen Kurbrandenburg, den aufstrebenden Hort der Reformierten und aller unionistischen Tendenzen, stark beteiligt gewesen ist; aber was Herzog Ernst diesen unseligen Streitigkeiten gegenüber gethan hat, ist vollkommen aus sachlichen Beweggründen und aus lautern Antrieben seiner eigenen Natur zu erklären, der freilich Teilnahme an der kursächsischen Eifersucht gegen Brandenburg noch ferner gelegen haben mag als eigene Eifersucht gegen Kursachsen.

Als nun in der Zeit, da Deutschland des heissersehnten Friedens endlich teilhaftig werden sollte, Calixt und sein Kollege Hornejus in berechtigter Abwehr der lutherischen Angriffe auf die Helmstädter Schule doch auch zum Angriff übergegangen waren, gewannen Herzog Ernst und sein Bruder Herzog Wilhelm von Weimar dadurch, dass sie dem strenger gerichteten Professor Major in Jena gegen Hornejus zu schreiben verboten, das Recht, nun auch unter Hinweis darauf, dass es sich im Grunde um unnötiges Gezänk handle, das nur „in Phrasiologia“ bestehe, die Braunschweiger Herzöge und den Kurfürsten von Sachsen zu ersuchen, dass sie doch auch ihrerseits jene den Helmstädter, dieser den Wittenberger und Leipziger Theologen Stillschweigen auferlegen möchten²⁾. Aber der Streit sollte sich erst recht entwickeln, vor allem durch die Schuld des Mannes, der, mit Herder an demselben Ort 100 Jahre vor Friedrich dem Grosseu geboren, beiden so unähnlich gewesen ist wie möglich. Henke urteilt über Abraham Calovius, dass er der thätigste und wirksamste Vertreter

¹⁾ Henke a. a. O. I, 2 S. 40 ff.

²⁾ A. a. O. S. 147.

des antiunionistischen und antipreussischen Luthertums gewesen sei jener und, wie er hinzufügt, hoffentlich auch jeder andern Zeit¹⁾. Der grosse Kurfürst hatte es gern gesehen, dass der lutherische Heissporn 1643 seine Königsberger Professur mit der Stellung eines Rektors und Predigers in dem unter polnischer Herrschaft stehenden Danzig vertauschte. Von da aus hatte er 1645 an dem Thorner Religionsgespräch teilgenommen und im Bunde mit dem kursächsischen Abgeordneten Hülsemann den vom Grossen Kurfürsten zur Teilnahme berufenen Calixt um jede Mitwirkung an dem Friedenswerk zu bringen verstanden. 1650 wurde er nach Wittenberg berufen. In seiner Antrittsrede schon klagte er über das Regiment des Grossen Kurfürsten und erklärte der Juliusuniversität und Calixt den Krieg. Diesem war von seinen Herzögen unter der Voraussetzung Schweigen auferlegt, dass auch die kursächsischen Theologen zum Schweigen gebracht würden. Nun hielten sie ihn nicht mehr zurück. Die kursächsischen Theologen aber liessen sich Ende 1651 von ihrem Kurfürsten beauftragen, für einen Theologenkonvent ein Gutachten anzufertigen. In ihrem „Entwurf“ hielten sie dann den Helmstädtischen Theologen und ihren Schülern 98 Abweichungen von den symbolischen Büchern, namentlich von der Augsburgischen Konfession, vor. Der Streit drängte zu einer allgemeinen Entscheidung über die höchst bedeutende Prinzipienfrage: müssen die Theologen einer und derselben Konfession durchgängig in ihrer ganzen Theologie übereinstimmen, oder darf und muss es noch theologische Meinungsverschiedenheit unter ihnen geben? Darf und muss um des Friedens willen die Theologie immer mehr normiert und liturgisiert werden, oder ist dies Streben vielmehr der Untergang nicht nur des Friedens, sondern auch der Theologie selbst? Hier haben die Herzöge von Sachsen, Wilhelm und Ernst, eine Wendung herbeigeführt, indem sie, obwohl sie wie auch die Helmstädter früher selbst einen Konvent gewünscht hatten, doch im Einverständnis mit ihrem Generalsuperintendenten und der theologischen Fakultät zu Jena das Zustandekommen eines Konvents mit so durchsichtiger Tendenz zu vereiteln wussten. „Es ist aus dem Conventu wegen der Jenensium, die Calixto favorisiert, nichts worden“, klagte Calovius, welcher dafür Musaeus noch nach seinem Tode verflucht hat; der „Entwurf“ blieb einstweilen ungebraucht bei den Akten. Und sicher war es nicht ausser Zusammenhang hiermit, dass gerade damals durch die „bösen Leute und Zeloten“ selbst über Herzog Ernst die „Calumnia erscholl, als sollten I. F. G. calvinisch sein“. Er hatte solchen Predigern, welche nicht singen konnten, erlaubt Kollekte und Vaterunser zu sprechen; so hiess es nun, er wollte das Vaterunser abschaffen; als ihm dies „über der Tafel referiert wurde, lachte er

¹⁾ A. a. O. S. 23.

und sagte: die Geistlichen hätte man genug verketzert, so müssten nun auch die Fürsten erhalten¹⁾.

Zu Anfang des Jahres erhielten die beiden Fakultäten zu Wittenberg und Leipzig Auftrag, „etwas ausführlicher die Dissonanz der Helmstädter von unsern Kirchenbüchern mit Anführung ausdrücklicher Worte Calixti und seines Anhanges in lateinischer und deutscher Sprache anzusetzen“. So entstand der berühmte „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, wiederholter Consensus des wahren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten, welche wider die reine und unveränderte Augsburger Konfession und andere im christlichen Konkordienbuch begriffene Glaubensbekenntnisse noch hent zu Tage in öffentlichen Schriften angefochten D. Ge. Calixtus und die ihm hierin anhangen“. Er unterschied sich von dem „Entwurf“ nicht nur durch Zurückführung der 98 Abweichungen auf 88, sondern vor allem dadurch, dass jeder der 88 Punkte ganz gleichmässig drei Unterabteilungen erhielt. Voran: *profitemur et docemus*, und hier folgt dann die rechtgläubige Thesis; alsdann: *reicimus*, und hier die kurze Zusammenstellung des Irrtums; endlich: *ita docent* —, und darunter dann die längeren Beweisstellen aus den Schriften, meist von Calixtus, aber bisweilen auch von Hornejus, Fr. Ulr. Calixtus, dem Sohne Calixts, und den Königsberger Theologen Dreier und Latemann, von denen letzterer ein unmittelbarer Schüler, jener, seit er mit ihm als Abgeordneter des Grossen Kurfürsten in Thorn zusammengetroffen, ein grosser Verehrer Calixts war. Was in dem Entwurf als Fundamentalirrtum vorangestellt war, wurde auch hier wieder zuerst als solcher bezeichnet: irgend eine Unvollkommenheit an der lutherischen Kirche zuzugeben und möglich zu finden, und vorher war dann in der ersten Thesis dem entgegen positiv von dieser Kirche gelehrt, sie sei „die wahre Kirche“. Wirklich hatten Calov und Hülsemann, bemerkt Henke, schon damit den tiefsten Grund ihres Dissenses von Calixtus bezeichnet; er wollte mit der Unterscheidung der erreichten Stufe von dem niemals ganz erreichten Ziele der Vollkommenheit stets seiner Kirche die echt evangelische Demut, die reformatorische Selbstkritik und die unausgesetzte Arbeit an sich selbst erhalten sehen, während seine Gegner mit der Verwerfung jener Unterscheidung in katholischer Sicherheit sich selbst für vollendet erklären und jede fernere Arbeit und Reform an sich selbst einstellen und verwerfen mussten²⁾. Dieser Consensus, der die Konkordienformel erneuern und zu allgemeiner Anerkennung in der lutherischen Kirche bringen sollte, wurde von dem Kurfürsten Johann Georg I an die drei sächsischen Herzöge geschickt. Sie erteilten darauf keinerlei Antwort. Für

¹⁾ Henke a. a. O. 229 ff.

²⁾ Henke a. a. O. S. 291.

dieses Schweigen machte dann Calovius wohl nicht mit Unrecht den Professor Musaeus verantwortlich¹⁾. Man wird auch für Ernst den Frommen das Verdienst in Anspruch nehmen dürfen, dass er an seinem Teile die lutherische Kirche davor bewahrt hat, zur Sekte zu werden.

Calixt starb im nächsten Jahr, am 19. März 1656. Nach seinem Tode setzte sich der synkretistische Streit, nur in hässlicherer Form, fort, gewiss keinem zu grösserem Schmerz als dem Gothaer Herzog. Nun aber wandte sich dieser zu eigenen Versuchen, das Übel zu überwinden.

Sein überall auf klare und feste Ordnung ausgehender Sinn, dem sein Land so unendlich viel zu danken gehabt hat, liess ihn vor allem eine Instanz zur Beilegung nicht bloss jener, sondern aller etwa auftauchender dogmatischer Streitigkeiten wünschen. Das sollte nicht ein totes Bekenntnis sein, sondern eine lebendige Körperschaft und wiederum nicht eine politische Körperschaft wie das *Corpus Evangelicorum*, die Vereinigung der Gesandten der evangelischen Reichsstände unter dem Direktorium Kursachsens, sondern eine ständige Vereinigung von Theologen, von der man erwarten konnte, dass sie die Bekenntniseinheit der lutherischen Kirche nicht durch Machtsprüche, sondern mit den Mitteln der Wissenschaft wahren werde. Und nun machte er die Entdeckung, dass in dieser Richtung schon ein anderer gedacht hatte. Es war der Superintendent Nicolaus Hunnius in Lübeck, der im Jahre 1632 eine „*Consultatio* oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die ev. lutherische Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten beilegen oder endigen mögen“ veröffentlicht hatte. Darin war zur Erhaltung und Ausbreitung der christlichen Religion ein Kollegium empfohlen, das aus 10 bis 12 frommen, grundgelehrten, moderaten und arbeitsamen Theologen, und eben so viel Adjunkten oder Gehilfen bestehen und dessen Geschäfte dahin gehen sollten, die Religionsstreitigkeiten in Ordnung zu bringen, den Grund oder Ungrund davon aus der heiligen Schrift deutlich zu zeigen und die Ausflüchte der Gegner unserer Kirche zu widerlegen, auch durch Ausarbeitung nützlicher Schriften die Widersacher der christlichen Religion zum Stillschweigen zu bringen oder ihnen das Gleichgewicht zu halten und überdies über alle evangelischen Kirchen und Schulen eine Generalinspektion zu führen. Die Herstellung eines solchen Kollegiums, worin er Männer wie Musäus, Spener und Calovius zu vereinigen hoffte, entschloss sich Herzog Ernst in die Wege zu leiten. Er that es in dem Optimismus, ohne den er auch auf dem eigentlichen Felde seiner landesherrlichen Wirksamkeit nicht so Grosses hätte leisten können, und hielt an dem Entschluss mit der ihn bezeichnenden Zähigkeit fest,

¹⁾ Henke a. a. O. S. 300 f.

obwohl ihm die Gutachten, die er einzog, nur wenig ermutigen konnten. Besonders mussten dagegen ins Gewicht fallen das abnehmende Gutachten seines früheren Geheimrats Veit Ludwig von Seckendorff und das sehr gründliche Bedenken der Giessener theologischen Fakultät vom 26. Juli 1670¹⁾. Als dieses an den Herzog gelangte, war die von ihm aufs sorgsamste ausgestattete und instruierte Gesandtschaft, sein zweiter Sohn Prinz Albrecht mit dem Kammerjunker, nachherigen Konsistorialpräsidenten von Gabelkoven, dem Kirchenrat Verpoorten und dem Sekretär Hieronymus Brückner, schon lange unterwegs. Wohl in der Absicht, die zu begründende Einrichtung scharf von der Aufgabe des Corpus Evangelicorum, der äusserlich weltlichen Verteidigung der evangelischen Kirche, zu scheiden, hatte der Herzog die Gesandtschaft nicht nach Dresden gehen lassen, sondern nach Wolfenbüttel, Götting, Kopenhagen, Stockholm und Güstrow. Die Reise, die vom 4. Mai 1670 bis zum 14. Februar 1671 währte, hatte nicht den gewünschten Erfolg. In dem Bericht darüber sticht besonders der gesunde, sich offen aussprechende Realismus hervor, mit der die schwedischen Kommissarien unter anderem darauf hinwiesen, dass der Kurfürst von Brandenburg einer Sonderverbindung der Lutherischen entgegenzuwirken sich beeilen werde. Auch weitere schriftliche Verhandlungen mit den Höfen, die sich unentschieden geäußert hatten, waren unfruchtbar. Ein Brief vom 27. Mai 1672, worin der Herzog den König von Schweden bat, die Sache auf dem Reichstag den Ständen vorzutragen und zu fördern, blieb unbeantwortet.

Über diesen weiter greifenden Versuch vergass Herzog Ernst nicht, für Beilegung des synkretistischen Streites thätig zu sein. In der Geschichte seiner hierauf gerichteten Bestrebungen, die Gelbke²⁾ und Beck³⁾ ausführlich geben, ist von besonderem Interesse, dass sich der Herzog dabei auch an den Mann gewandt hat, der noch in anderer Weise als Calixt berufen war, der starren Orthodoxie entgegenzutreten. Speners praktisches Christentum spricht sich in dem vom Herzog erbetenen Gutachten vom 3. Mai 1670⁴⁾ deutlich aus. Zur Beilegung des Streites sei freilich die Hauptsache die Gründung und Verbreitung eines lebendigen Christentums; ausserdem aber müsste eine evangelische Generalsynode, oder, wenn das aus politischen Gründen nicht möglich wäre, ein Verein gelehrter und billig denkender Theologen zusammengebracht werden, welche Friedensvor-

¹⁾ Von Gelbke a. a. O. III S. 110–116 mitgeteilt.

²⁾ II. S. 32–56.

³⁾ I. S. 642–657.

⁴⁾ Herzogl. Bibliothek zu Gotha. Cod. ch. B, 511 p. 106. Vgl. Hossbach, Philipp Jakob Spener und seine Zeit. I S. 195 ff.

schläge zu machen hätten, bei denen es hauptsächlich darauf ankomme, die historischen Fragen ganz bei Seite zu setzen und die Helmstädter dahin zu bringen, dass sie sich den symbolischen Büchern gemäss erklärten und sich über die Unmöglichkeit einer Vereinigung mit der römischen Kirche befriedigend äusserten. Endlich müsse man wohl scheiden zwischen den wesentlichen und unwesentlichen Lehren, über welche der Streit geführt werde, und mit Übergang der letzten nur in den ersten Eintracht suchen. Leider drang dieser neue Geist bei den Verhandlungen, zu denen sich Herzog Ernst mit seinem Schwiegersohn dem Landgrafen Ludwig von Hessen-Darmstadt verband, nicht durch, namentlich durch Schuld von Calovius, der sich dabei sogar eines Betrugesschuldig machte. Herzog Ernst starb, ehe der synkretistische Streit beigelegt war. Er hatte viel zu hohe Achtung vor der Wissenschaft, als dass er selbst bei unfassenderer äusserer Macht theologische Streitigkeiten nach seinem eignen Denken und Empfinden hätte entscheiden wollen.

So wenig Erfolg aber seine irenischen Bestrebungen nach aussen hin gehabt haben, in seiner eignen Persönlichkeit und in seinem landesfürstlichen Wirken hat er jene streitsüchtige Orthodoxie im Geiste Calixts und Speners überwunden.

Er war ein strenggläubiger Lutheraner. In seinem Testament vom 31. August 1654¹⁾ hat er sich feierlich zur christlichen alleinigmachenden Religion bekannt, „wie dieselbe in der heiligen göttlichen Schrift altes und neues Testamentes verfasst, und in denen drey alten Glaubensbekenntnissen, dem Apostolischen, Nicensischen und Athanasischen, ferner der unveränderten An. 1530 zu Augspurg dem hochlöblichen Kaiser Carl dem Fünften übergebenen Confession samt deroeselben Apologie, den Schmalkaldischen Articuli, kleinen und grossen Catechismo Lutheri und dem christlichen Concordienbuch widerholet und erläutert“. Er hat 1668, als er die Prinzen Albrecht, Bernhard und Heinrich, damit sie sich in der französischen Sprache vervollkommenen, nach Genf reisen liess, ängstliche Vorsorge getroffen, dass sie ja nicht mit den dortigen Calvinisten in Berührung kämen, die mit ihren lutherischen Mitbürgern Gemeinschaft pflogen und sie nicht nur zu ihren Predigten, sondern auch zur Feier des heiligen Abendmahles zuliessen, das die ganze Gemeinde vierteljährlich an langen Tafeln unter Vorsitz des Pfarrers nahm²⁾. Aber so wichtig dem Pädagogen unter den Fürsten das feste Gefüge der lutherischen Dogmatik war, es war ihm persönlich doch nur die Grundlage für ein in demüthiger Dankbarkeit für die unverdiente und nie zu verdienende Gnade Gottes in Thaten der Liebe sich auswirkendes Leben, und

¹⁾ Gelbke III S. 61—109.

²⁾ Böhne a. a. O. S. 341 ff.

so fest er in steter Übung des Gebetes und in fleissiger Versenkung in die heilige Schrift die unsichtbare Hand hielt, die ihm die in Christus offenbar gewordene ewige Vaterliebe reichte, war doch sein Blick klar auf die ihn umgebende sichtbare Welt gerichtet und suchte, um auf sie einwirken zu können, überall von der Oberfläche in den tieferen Zusammenhang der Dinge einzudringen. Wie Calixt die Theologie nach allen Seiten in die engste Beziehung zu der ganzen Welt der Bildung zu bringen suchte¹⁾, so „versammelte“ die „Ernestinische Bibel“, des Herzogs grosses Bibel-erläuterungswerk, „alle damalige Weltkunde um die h. Schrift“²⁾. Aber er teilte mit Calixt nicht nur den wissenschaftlichen Trieb, sondern auch die Erkenntnis, dass die Theologie, wo sie sich in Schulstreit verliert, aufhört, für das Leben Bedeutung zu haben, und die entschiedene Richtung auf das Ethische, mit Spener aber die Überleitung der Ethik aus der Wissenschaft in die Praxis, das wirkliche Herabsteigen zu den Bedürfnissen des Volkes, die stärkere Betonung von Bibel und Katechismus, das volle, warme Herz zur Entfaltung der Liebeskraft des Christentums im Leben der Gegenwart. Sein auf allseitige Förderung der äussern und innern Wohlfahrt seiner Unterthanen gerichtetes Regentenleben, das für das ganze Gebiet des öffentlichen Lebens in seinem Lande für Jahrhunderte grundlegend gewesen ist, bedeutet zuletzt eine grosse, in Thaten redende Predigt eines frommen Laien gegen unfruchtbare und nur trennend wirkende theologische Theorie.

So hat Ernst der Fromme verdient, dass ihm zur Feier seines 300jährigen Geburtstags so gehuldet wurde, wie es am Tage darauf auf dem Friedenstein geschehen ist, wo im Beisein des Grossherzogs von Weimar, des Erbprinzen von Meiningen und des Prinzen Ernst von Altenburg der jugendliche Herzog Karl Eduard von Sachsen Coburg-Gotha von seinem Vormund dem Regierungsverweser in Coburg-Gotha Erbprinzen Ernst zu Hohenlohe-Langenburg und seinem väterlichen Freund dem Kaiser Wilhelm II. vor einer grossen Festversammlung unter den Segen seines frommen Ahnherrn gestellt und zugleich in Erinnerung an dessen Bestrebungen über kirchliche Friedens- und Einigungsgedanken hochbedeutsame Worte gewechselt wurden. Im Zusammenhang einer Ansprache, worin er, wie der Kaiser sagte, „in markigen Strichen das Bild des grossen Fürsten“ zeichnete, bekannte sich der Erbprinz zu der männlichen, Wissenschaft und Bildung nicht ängstlich scheuenden, sondern vertrauensvoll pflegenden, jede gute menschliche Kraft zu heilsamen Wirken anspannenden, aber die beste Kraft von oben erbittenden Frömmigkeit, für die Herzog Ernst der Fromme ein Vorbild gewesen, und knüpfte an dessen kirch-

¹⁾ Dorner a. a. O. S. 609.

²⁾ Hase, Kirchengeschichte III, 2, 1 S. 8.

liche Versöhnungsbestrebungen¹⁾ den Ausdruck der Zuversicht, dass, wie die politische Zerrissenheit Deutschlands einer Einheit gewichen sei, die „der Stammeseigentümlichkeit aller einzelnen Teile volle Bewegungsfreiheit“ lasse, so auch der in vielen Teilen des Vaterlandes erschute kirchliche Zusammenschluss des deutschen Protestantismus zur Wahrung seiner gemeinsamen hohen Güter für die Freiheit der einzelnen Glieder keine Gefahr, sondern eine Sicherung und Kräftigung bedeuten werde. Ihm sei, sagte der hohe Herr, der sich rühmen durfte, wie der Kaiser und die versammelten Vertreter des Ernestinischen Hauses in gerader Linie von Herzog Ernst abzustammen, „als ertönte über die Jahrhunderte hinweg die zur Einigung mahnende Stimme Ernst des Frommen an seine deutschen Glaubensgenossen“. In seiner Erwidrung sagte der Kaiser, die von dem Regierungsverweser gegebene Anregung entspreche Gedanken, die auch ihn schon lange bewegten. Wenn er nicht damit hervorgetreten sei, so liege der Grund nur darin, dass er fern davon sei, auch nur in Wünschen und Hoffnungen der Selbständigkeit anderer zu nahe zu treten. Dass aber ein hohes Ziel seines Lebens eine Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands in den von dem Regierungsverweser gedachten Grenzen wäre, brauche er nicht zu betonen. „Ich meine“, fuhr der Kaiser fort, „dass wir auch ein Bild dafür finden können. Wie der uns gesandte Gottessohn und Heiland das Wort gebraucht hat und der Einzige auf Erden gewesen ist, der es gebrauchen konnte: „Ich bin der Weinstock und Ihr seid die Reben“, so können wir, jeder Einzelne von uns sich als selbständige Rebe an dem Weinstock entwickeln und, so Gott will, dereinst gemeinsam Frucht bringen. In diesem Geiste unserer Väter wollen wir walten.“ Das waren fürstliche Kundgebungen nicht für eine evangelisch-deutsche Nationalkirche mit ausgesprochenem einheitlichen Bekenntnis, sondern für einen deutsch-evangelischen Kirchenbund, dessen selbständige Glieder, erfüllt von dem Geiste, der dem lebendigen Christus entquillt, durch die Gemeinsamkeit gewisser gemeinsam zu lösender Aufgaben und der von diesen erforderten Organe verbunden wären. Sie fanden einen schönen Nachklang bei einer Audienz, die der Vorstand des S. Gothnischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes am 8. Januar auf dem Schlosse Friedenstein hatte. Er hatte sich um die Erweckung

¹⁾ Resch, Das lutherische Einigungswerk (Gotha 1902, Schössmann) nimmt Ernst den Frommen mit Unrecht gegen einen nationalen Kirchenbund für eine internationale lutherisch-konfessionelle Einigung in Anspruch. Er vergisst, dass zur Zeit Ernsts des Frommen Schweden und Dänemark deutsche Reichsstände waren und die gemeinsame Vertretung der Lutherischen und Reformierten, die einer der Aufgaben eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes sein würde, Sache des Corpus Evangelicorum war.

und Pflege wie des Andenkens an Herzog Ernst den Frommen so auch des Kirchenbundgedankens verdient gemacht¹⁾ und durch seine innerkirchliche Haltung das Recht erworben, im Namen der evangelischen Bevölkerung des Herzogtums das Wort zu ergreifen. So dankte er in deren Namen dem Erbprinzen in einer längeren Ansprache. Der Regent trat in seiner Erwiderung der in der öffentlichen Erörterung des Festaktes auf dem Friedenstein hervorgetretenen irrigen Auffassung entgegen, als handle es sich um eine Verschmelzung der Landeskirchen zu einer Einheit in Glaube und Lehre und um eine neue und nicht vielmehr um eine recht alte und nur neuerdings auch von den meisten Vertretungen der Landeskirche anerkannte Bewegung, und fuhr dann fort: „die Schwierigkeiten der Durchführung, auf die hinzuweisen gewiss berechtigt ist, sind in vollem Masse beachtet und gewürdigt worden, so dass die Hoffnung auf bestimmte Thatsachen gegründet ist, dass im Einklang der freien Entschliessung deutscher evangelischer Fürsten mit den Wünschen des protestantischen Volkes das ersehnte Ziel erreichbar sein wird. Im Geiste voller Anerkennung der Gleichberechtigung gegenüber Andersgläubigen und der Duldsamkeit gegen die einzelnen Richtungen innerhalb unserer eigenen Kirchengemeinschaft werden Sie, das hoffe ich von Herzen, mit mir diesem Ziele zustreben.“

¹⁾ Vgl. v. Bamberg, Der Evangelische Bund und der Zusammenschluss der deutschen evangelischen Landeskirchen. Gotha 1902, Fr.A. Perthes.

Fröbel als Begründer einer biologischen Pädagogik.

Zur 50. Wiederkehr von Friedrich Fröbel's Todestage (21. Juni).

Von

Eugen Pappenheim († 25. Dec. 1901).

Je länger man Fröbel nachdenkt, desto grösser wird der Zweifel, ob die Leistungen, denen er heute seinen gefeierten Namen verdankt, das Beste waren, das er der Mit- und Nachwelt gegeben hat.

Allerdings wird die Geschichte der Pädagogik es immer dankbar erzählen müssen, dass er erfolgreicher als Comenius, Pestolozzi, Jean Paul u. a. das weibliche Geschlecht zur Mitarbeit an der Kultur durch die Erziehungsthätigkeit ermahnt, in seinem Kindergarten die Form für eine gemeinsame, auf wohlüberlegte Grundlage gestellte Erziehungsweise früher Kindesjahre gefunden, im Bewegungsspiel ein treffliches Erziehungsmittel geschaffen, für den Wert des Zeichnens als Erziehungsmittels nachdrücklich und wirksam eingetreten, zuerst in Stadt und Land Väter und Mütter zur Gründung von Vereinen für die Jugenderziehung aufgerufen und die Gründung solcher Vereine durch seinen Ruf hier und dort auch bewirkt, endlich auch, dass der Kindergarten zur Verbesserung der Kleinkindererziehungsweise in Bewahranstalten und Kleinkindersehlen, wie beiläufig auch zur Schaffung von Anstalten besonders für Kinder bedürftiger Volkskreise viel beigetragen hat.

Aber ob nun diese Verdienste Fröbels Bedeutung erschöpften, ist eine in neuester Zeit hier und dort sich erhebende Frage, wozu die eingehendere Beschäftigung mit ihm drängt. Auch Comenius wird ja heute, da wir ihn genauer kennen, anders und höher gewürdigt als noch vor einigen Jahrzehnten und vollends zu seiner Zeit; ein Wandel des Urteils über Fröbel wäre aus ähnlichem Grunde erklärlich.

Dem jene Verdienste Fröbels gehören durchweg dem letzten Viertel oder Fünftel seines Lebens an. Die Spielgaben, die Beschäftigungsmittel, der Kindergarten wirkten durch ihre Augenfälligkeit und wirkliche oder anscheinende Verständlichkeit mehr als vorher sein geschriebenes Wort; Fröbel verstand es in dieser Zeit auch schon besser, sich zu Gehör zu bringen, und die von ihm gerufene Frauenwelt war, sein Wort weiter zu tragen, vorzugsweise geeignet. Freilich hat selbst die Arbeit dieses Lebens-

abschnittes nicht gleichmässige Beachtung und Wertschätzung gefunden. Für die Spielgaben u. s. w. fehlte es damals wie noch heute häufig am rechten Verständnis, und die „Mutter- und Koselieder“ wurden und werden von vielen ignoriert, als unverständlich bei Seite gelegt oder gar abgelehnt. Nun hängen aber gerade diese beiden Arbeiten mit seiner früheren Gedankenarbeit, wie wir sehen werden, fest zusammen; und bedenkt man ferner, dass das Greisenalter den Denk- und Willensinhalt eines Mannes nie schürft, sondern im besten Falle nur in seinen Konsequenzen leitet, wenn nicht mit Unwesentlichem verknüpft oder gar fallen lässt, so erklärt sich das Verlangen, zum Verständnis Fröbels auf die frühere Lebenszeit und seinen Werdegang zurückzugehen. Es fragt sich also, ob dort Ziele des Denkens und Willens sichtbar werden, welche man als bewegende Grundgedanken, als vorschwebende Lebensaufgaben ansprechen darf. Sie können vorhanden sein, auch wenn sie bei den Wandlungen des inneren Interesses, dem Wechsel der äusseren Lebensverhältnisse und Anlässe zur Thätigkeit oder auch bei dem Ermatten der geistigen Kräfte zeitweilig zurückgetreten sein sollten; und sie werden so gewiss vorhanden sein, so gewiss Fröbel eine von den Knabensjahren an in ernstester Lebensauffassung, unter stetem Ringen nach der Bewahrung der inneren Einheit, in sich arbeitende Persönlichkeit war.

Fröbel hatte zwei Ausgangspunkte: den naturwissenschaftlichen und den religiös-metaphysischen.¹⁾ Beide bewegten ihn ebenso Gemüt wie Denken. Die Natur liebte er von Kindheit auf, aber ihr galt auch der Lerneifer seiner Knabensjahre und später der beste Teil seiner Universitätsstudien; in gleicher Weise erhob ein mächtiger Zug zur Reflexion seinen auerzogenen frommen Sinn zu bewusstem erstem Ringen nach einer Gott, Natur und Menschenleben einigenden Weltanschauung. Beide Richtungen nun durchdrangen sofort, als er zur Klarheit über

¹⁾ In obigen Ausführungen ist nur von dem naturwissenschaftlichen Ausgangspunkte und der durch diese bedingten Problemstellung für die Pädagogik die Rede. Die klare naturwissenschaftliche Fassung der Aufgabe der Pädagogik ist bei Fröbel aber überall durchwoben von einem lebendigen religiös-metaphysischen Triebe nach Erkenntnis und Verständnis des Weltganzen. Der ernst beobachtende Mineraloge, wie wir ihn anderweitig kennen lernen, scheut sich sogar nicht, die philosophische Reflexion vom „Grunde“, „Glauben“, „Schauen“, „Ahnen“, aus zu ergänzen und zu bestätigen; er weiss Gott sich so nahe, dass er „Ihm“ ein Buch widmet (die Menschen-erziehung). Freilich entfremdet ihn dieser mystische Zug manchem sonst vertrauenden Manne verständlich-klares Denkens, wie der Optimismus in der Auffassung der Menschen- und Kindesnatur und die offene Ablehnung der Lehre von der Erbsünde ihm unter den dogmatisch gerichteten Naturen Gegner schuf und noch heute schafft.

sich gelangt war, gleichmässig seine pädagogische Lösung, die er etwa 1807 in dem stolzen Wort verkündete:

„Ich will Menschen bilden, die mit ihren Füßen in Gottes Erde, in die Natur eingewurzelt stehen, deren Haupt bis in den Himmel ragt und in demselben schauend liest, deren Herz heiles, Erde und Himmel, das gestaltenreiche Leben der Erde und Natur und die Klarheit und den Frieden des Himmels, Gottes Erde und Gottes Himmel eint.“

Und ebenso erscheinen beide Richtungen in dem Studienplan, den er um dieselbe Zeit für seine Ausbildung zum Erzieher entwarf. (Lange, I 524 f.) Neben den „philosophischen Disziplinen“ nehmen hier die „Naturwissenschaften“ einen breiten Platz ein; Anthropologie und Physiologie gehören zu den „dem Erzieher als solchen notwendigen Wissenschaften“, und was sie zu leisten haben, wird beiläufig dahin ausgesprochen: „Schon empirische Menschenkenntnis ist eine sehr vorzügliche Leiterin des Erziehers, vielmehr wissenschaftliche Kenntniss und Studium der Anthropologie im ganzen Umfange; da aber die Bildung hauptsächlich auch genau der Naturentwicklung angemessen sein muss, um nicht verderblich zu werden, d. h. die Individualität eines Menschen zu zernichten, so muss man also dabei dem Entwicklungsgange des Organismus sorgfältig folgen, daher folgt, dass auch die Pädagogik bei der Physiologie in die Schule gehen müsse.“

Dieser, den Jünglingsjahren angehörige Satz nun gehört zu den bedeutendsten Äusserungen Fröbels. Denn er enthält ein die gesamte Erziehung umfassendes und in jedem einzelnen Stadium und Vorgange bestimmendes Prinzip. Nur die Naturentwicklung des Zöglings zeigt der Erziehung den rechten Gang: Die Erziehung schädigt den Zögling, so oft sie Stufen der Entwicklung übersieht, missachtet, unterdrückt; sie erreicht mit Sicherheit ihre Ziele, wenn sie der Naturentwicklung getreu folgt.

Comenius, Rousseau u. a. waren der Erkenntnis nahe; aber erst der Naturkenner und -Forscher Fröbel sprach sie deutlich aus. Und nicht etwa vorübergehend. Vielmehr blieb dieser Satz des 25-jährigen ein Grundgedanke des Mannes und Greises. So erscheint er in noch schärferer Fassung in der „Menschenerziehung“ (1826, Lange II 26): „Die Kräfte, Anlagen und Richtungen, die Glieder- und Sinnenthätigkeiten des Menschen sollen in der notwendigen Reihenfolge entwickelt werden, in der sie selbst an und in dem Kinde hervortreten“, und vollends, als Fröbel die Grundlage für die Schulerziehung zu finden, zehn Jahre später zur Beschäftigung mit der Kleinkindererziehung sich gedrängt sah, die ihn zur Kindergartenpädagogik führte, und, wiederum einige Jahre später, als er in den „Mutter- und Kose- Liedern“ die Pädagogik des Säuglingsalters als letzten Unterbau schuf, da war jener Satz der leitende Gedanke.

Kein Schritt in der Kindergartenpädagogik, den er nicht aus der natürlichen Entwicklung des Kindesalters zu begründen suchte; kein Spiel und Beschäftigungsmittel, das nicht vom Kinde im Verlaufe der körperlichen und seelischen Entwicklung „gefordert“ würde; die Wahl und Reihenfolge seiner Beschäftigungsmittel stammt nicht aus der Willkür, sondern entspricht der am Kinde von Fröbel zuerst aufgesuchten und beobachteten „natürlichen“ Reihenfolge seiner Beschäftigungsmittel. (Lange III 562): „Anfangs genügen ihm noch, ausser den eigenen Händchen und Fingerehen, die Hände und Finger der es Pflegenden und die wenigen, meist nur theilweise wenig beweglichen Gegenstände, die es mit seinen kleinen Händchen im Bereiche derselben ergreifen kann. Doch fordert es gar sehr bald nach einiger Entwicklung seiner Ärmchen und Hände zur Behandlung für dieselben einen Gegenstand, welchen es ganz frei und ungehemmt bewegen und gebrauchen kann.“ Und weiter (Seidel II 312): „Diese Gegenstände sind nun wieder zuvörderst körperlich, massig, handgreiflich, fest; Kugeln, Holzklötzchen, Steine, Ball sind die ersten Spielzeuge der Kinder. — Doch schon mit dem zweiten, aber bestimmt mit dem dritten Jahre treten an die Stelle dieser nach zwei verschiedenen Seiten hin andere: einmal ist es zwar noch massiger, aber leicht drückbarer Stoff, weicher Lehm und feuchter Sand, selbst das Wasser in seiner Beweglichkeit und die Luft mit ihrer treibenden und drehenden Kraft; dann sind es weniger massige und körperliche Gegenstände: Plättchen, Stäbchen und Fäden. Endlich der trockene Sand, die Sägspäne u. s. w. Gegenstände, welche durch Abreiben Spuren hinterlassen; Schiefertafel und Griffel, Papier und Bleistift, endlich farbige Flüssigkeiten, d. h. die Farben selbst. Darum auch des Kindes Lust an Zeichnen und Malen. Aber auch nicht minder das Singen, der Gesang.“

Und in gleichem oder noch höherem Masse beherrscht dieser naturwissenschaftliche Gesichtspunkt die Mutter- und Koslieder in der Auswahl und Ordnung des Stoffes. Während andere nur die Entwicklung der Kindesseele im Säuglingsjahre ins Auge zu fassen pflegen, geht Fröbel von der sinnenfälligen und über die Seelenentwicklung lehrreicheren Beobachtung der Körper- und Gliederthätigkeiten des Kindes aus. Nur ein auf Naturbeobachtung gerichteter und darin geschulter Sinn konnte den Gedanken zu diesem Buche fassen und mit Gelingen ausführen.

So verdanken wir Fröbel eine neue Formulierung der gesammten Aufgaben der Pädagogik. In demselben Jahrhundert, wo die von der Philosophie ausgegangenen Psychologen (Beneke und Herbart) die psychologische Pädagogik schufen, verkündet der erste von den Naturwissenschaften ausgehende pädagogische Denker die anthropologische oder biologische Pädagogik. Hier und dort wurde ein unübersehbares

Arbeitsgebiet eröffnet. Aber das Schicksal beider war gar verschieden: Dort alle Bedingungen, um die Arbeiter herbeizurufen, nicht zum wenigsten die akademische Stellung der Führer mit ihrem Asehen und ihrem Einfluss — hier ein Mann ohne jeden Einfluss durch Amt, Rang und gelehrte Verbindung, im Denken und Schreiben unermüdlich, doch ungeschult, unbeholfen in der Verbreitung seiner Schriften, durch Lebensgang, Tätigkeitsdrang und Schaffenslust auf praktisches Lehren und Erziehen mehr als auf pädagogische Theorien hingewiesen, von Freunden in wunderbarer Gefügigkeit unterstützt und doch bei der Eigenartigkeit seines Seelenlebens wohl nur von wenigen recht verstanden und gewürdigt, durch keinen Misserfolg vom Verlangen, nach aussen zu wirken, abgeschreckt und darum mit immer neuen pädagogischen Aufgaben beschäftigt — alles hemmte, nichts begünstigte darin, im Wechsel der Erlebnisse die bedeutendsten Gedanken festzuhalten und mit Stetigkeit anzubauen. Freilich war seine Liebe zur Natur zu innig, sein Vertrauen zu ihrer weisen Führung in der Erziehung zu fest, als dass sie nicht in seiner Tätigkeit oder seinen Plänen überall sich geltend machen sollten: nachdrücklicher noch als die Erziehung der Keilhauer Zöglinge in der Natur und durch sie sprach die Hochschätzung und Verwertung des von ihm zuerst in seiner pädagogischen Bedeutung erkannten natürlichen Tätigkeitstriebes des Zöglings, sodass er ihm in Keilhau, neben den wichtigen Erziehungsaufgaben der Anstalt, ein und das andere Stück bisher unbekannter Pflege (Bankasten, Farben) zuwandte und in Helba eine schier masslose Fülle von Handtätigkeiten zur Anwendung zu bringen gedachte; auch die Grundanschauung, dass der Entwicklungsgang der Natur den Gang der Erziehung lehren soll, drängt sich wieder vor. (Lange III 460): „Wie in einem Garten unter Gottes Schutz und unter der Sorgfalt erfahrener einsichtiger Gärtner im Einklange mit der Natur die Gewächse gepflegt werden, so sollen im Kindergarten die edelsten Gewächse, Menschen, Kinder als Keime und Glieder der Menschheit, in Übereinstimmung mit sich, mit Gott und Natur erzogen werden.“ Aber er weiss nicht mehr oder vergisst damals und in seiner Schweizer Zeit, welch bedeutenderen, werthvolleren Gedanken er in sich trage, der den Ausbau verlange, bis er durch die Kindergartenarbeit und die Mutter- und Koselieder wieder mit Notwendigkeit dazu zurückgeführt wird. Doch bleibt er auch jetzt nicht dabei. Seine späteren Erziehungspläne, wie besonders Frau v. Marenholtz sie darstellt, entspringen nicht mehr dem strengen Verlangen, die Erziehung auf die sorgsame leibliche und seelische Beobachtung des Zöglings und seines natürlichen Entwicklungsganges aufzubauen, sondern gehen auf die stetige Verwertung des körperlichen Tätigkeitstriebes aus, ohne zu fragen, ob diese Verwertung zu aller Zeit zulässig und pädagogisch nützlich sei. Fröbel, sagt ich, steht bei seinen Ent-

würfen für die Jugend-erziehung (Schulgärten, Jugendgärten) nicht mehr auf der Höhe des Denkens und Wollens, die er in der Kindergartenpädagogik und in den Mutter- und Koseliedern wieder gefunden hatte; und wenn heutige angebliche Fortsetzer oder gar Vollender Fröbels die Pflege des körperlichen Thätigkeitstriebes oder auch die geistige Selbstthätigkeit als Lösungswort Fröbelscher Erziehungsweise ausrufen, so nehmen sie eine Einzel- seite für das Ganze, so haben sie die Quelle nicht erkannt, welche Fröbel zu diesen Erkenntnissen führte.

Wenn diese Auffassung von Fröbels auf die Auffindung einer biologischen oder anthropologischen Pädagogik gerichtete Absicht gerechtfertigt ist, so erhellt zunächst, wie irrig es heute ist, von einem „System“ Fröbels, einer fertigen „Fröbelschen Pädagogik“, zu reden. Nur zwei aus dem Grundgedanken stammende und aus ihm verständliche Stücke sind von ihm in Angriff genommen und im grossen und ganzen trefflich ausgeführt worden. An eine Pädagogik der Schuljahre in diesem Sinne ist er nicht herangegangen: vielleicht weniger aus Achtung vor der bestehenden Schule als, weil es nach der Kleinkinderpädagogik ihm, dem Greise, an Kraft und Mut zu jener bedeutenden Gedankenarbeit gebrach, wenn man nicht sagen will, er habe die Tragweite seines neuen Prinzips überhaupt nicht erkannt. Genug, was er uns pädagogisch gegeben, ist das Anfangsstück eines grossen Bauwerks; aber der Grundgedanke ist anderwärts und hierin klar ausgesprochen. Und damit hat er nicht Jahrzehnten, sondern Jahrhunderten eine Aufgabe gestellt; aber weil es eben eine naturwissenschaftliche ist, im besonderen, weil die Achtung und Beobachtung des durch das Naturgesetz werdenden die Unterlage ist, worauf die Pädagogik sich aufbauen solle, so ist unsere Zeit mit ihrer von Tag zu Tag sich steigernden Sorgfalt für eine der leiblichen und seelischen Entwicklung des Zöglings angemessene Schulerziehung schon unbewusst auf dem von Fröbel gewiesenen Wege. Schafft eine Erziehung des Knaben- und Jugendalters, das ist seine Mahnung, welche von den Wertegesenzen dieser Lebensstufen leiblich und physisch so deutlich „gefordert“ wird, wie meine Sänglings- und Kleinkindererziehung von diesen Kindesjahren. Fragt nicht nach den Ansprüchen des Herkommens, des Lebens und Gesetzes; was die Natur euch thun heisst, das thut!

Kleinere Mitteilungen.

Eine neue Gesamt-Ausgabe von Leibniz' Werken.

Die internationale Vereinigung wissenschaftlicher Körperschaften (Association internationale des Académies), die vor zwei Jahren in Paris begründet worden ist (sie umfasst jetzt im Ganzen 19 Akademien), hat auf Antrag der Académie des sciences morales et politiques zu Paris als erste Arbeit eine Ausgabe sämtlicher Werke von Leibniz in Angriff genommen. Die genannte Antragstellerin, sowie die Académie des Sciences und die Berliner Akademie der Wissenschaften haben einen dreigliedrigen Ausschuss gewählt, der die Vorbereitungen in die Hand genommen hat. Dieser Ausschuss hat die Aufgabe übernommen, zunächst alle Bibliotheken und Archive um Angabe der in ihrem Besitze befindlichen Leibnizhandschriften zu ersuchen, sodann ein beschreibendes Verzeichnis der gesamten schriftlichen Überlieferung des Philosophen aufzustellen und zum Schlusse einen Plan zu entwerfen, nach welchem die Gesamt-Ausgabe eingerichtet werden soll. Das Unternehmen steht erst in den Anfängen; wie viele Akademien sich an der Ausführung beteiligen, wird erst auf der nächsten Vertretersitzung, die Ostern 1904 zu London stattfinden soll, bestimmt werden. Welchen Umfang aber die Ausgabe annehmen wird, darüber machte Brochard auf der Pariser Sitzung einige bezeichnende Mitteilungen. In Hannover allein liegt noch eine kaum übersehbare Menge von unbenutzten Leibnizschen Sachen, teils Handschriften, teils Briefe, teils an den Rand alter Ausgaben geschriebene Bemerkungen. Öfter kam es vor, dass Leibniz ein Werk unarbeitete, und dies macht es der Wissenschaft zur Pflicht, jeder einzelnen Gestaltung sorgfältig nachzugehen. Von Briefen giebt es gegen 15000, von denen bis jetzt nur ein geringer Teil bekannt geworden ist; werden sie alle gesammelt, so wird dadurch die Gelehrten-geschichte des siebzehnten Jahrhunderts neue wertvolle Lichtstrahlen erhalten. Im ganzen, so glaubt Brochard, würde die Gesamtausgabe etwa hundertdreissig bis hundertvierzig Bände umfassen, zu ihrer Herstellung aber ist ein Zeitaufwand von wenigstens fünfzehn Jahren nötig. Wie sehr aber diese ungeheuere Aufgabe gerade der neuen

Vereinigung angemessen ist, ergibt sich daraus, dass das Werk nur durch die vereinte Arbeit von Philosophen, Theologen, Geschichtsforschern, Mathematikern und Juristen zu einer befriedigenden Ausführung gelangen kann.

Zu Anfang dieses Jahres ist in der Sache dann ein weiterer fördernder Schritt geschehen. Es soll durch eine Inventarisierung des vorhandenen herauszugebenden Materials zuerst eine Übersicht darüber gewonnen werden, was Alles in die grosse Ausgabe von Leibniz aufzunehmen sein wird. Die kgl. Preussische Akademie der Wissenschaften, deren Stifter und erster Präsident bekanntlich Leibniz im Jahre 1700 gewesen ist, hat als seine eigentliche wissenschaftliche Testamentsvollstreckerin soeben, wie wir erfahren, zwei Gelehrte mit der Inventarisierung aller Opera Leibniziana betraut, einen philosophisch geschulten und einen Kulturhistoriker. Ersterer, Dr. Kabitz, ist ein Schüler von Geh. Rat Wilhelm Dilthey, der Andere, Dr. Paul Ritter, ist ein Schüler des Historikers Prof. Max Lenz. Nach der durch diese beiden Forscher aufzustellenden Übersicht aller erreichbaren Werke des grossen Philosophen wird der Grundriss und die Bände-Einteilung der Gesamtausgabe erst zu entwerfen sein.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Überzeugung, dass das Christentum in allen seinen wesentlichen Zügen die Religion und nicht eine unter vielen ist, wird stets eine Sache des Glaubens sein und bleiben; ein Beweis für die Annahme, dass jede Überbietung des Christentums in seiner reinen Form ausgeschlossen ist, wird sich nie führen lassen. Aber dieser Glaube an die Höchstgeltung des Christentums ist vereinbar mit der Überzeugung, dass dasselbe eine historisch erwachsene Erscheinung ist, die als solche gewissen historischen Bedingungen unterworfen war und ist. Man kann dies in die Formel fassen, dass das Christentum eine normative Geltung hat. Näheres hierüber bei Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1902.

Der berühmte Ägyptologe Flinders Petrie hat in seinem Werke *Religion and conscience in ancient Egypt*. 1898 den Beweis erbracht (s. M.H. der C.G. 1901 S. 189 f.), dass in den Kult der römischen Kirche manche Elemente des **Isiskultus** eingedrungen sind, dessen Anhänger im ganzen römischen Reiche vor und nach den Anfängen der christlichen Zeitrechnung sehr weit verbreitet waren. — Seitdem dies feststeht, muss doch auch die Frage näher geprüft werden, ob nicht die in den Katakomben bemerkbaren auffallenden Anklänge an gewisse Zeichen und Symbole des Isiskultes auf historische Zusammenhänge hindeuten; sicher ist freilich, dass alle diese Symbole der Katakomben Umbildungen und Umdeutungen im Sinne des Christentums erfahren haben; aber für die Geschichte des Ursprungs dieser kultischen Zeichensprache ist es doch wichtig, auf diese Zusammenhänge zu achten.

In der Symbolik der Kultgenossenschaften, deren Geschichte wir hier verfolgen, spielt das Bild der **Arche Noah** (wie das Zeichen genannt zu werden pflegt) eine erhebliche Rolle. Da ist es nun beachtenswert, dass dasselbe merkwürdige Zeichen auch unter den symbolischen Darstellungen wiederkehrt, mit welchen die grossen Buchdrucker bezw. die in deren Werkstätten arbeitenden Steinmetzen und Künstler des 15. und 16. Jahrhunderts die Schriften bekannter Humanisten auf den Titeln zu verzieren pflegten. Wenn das nur an einer Stelle nachweisbar wäre, so könnte man darin eine Laune erblicken; da die „Arche Noah“ aber öfter vorkommt, so ist das unmöglich ein Zufall, sondern offenbar der Ausfluss einer Geheimsprache, die ja auch ohnedies in diesen Kreisen nachweisbar ist. Joh. Froben in Basel,

von dessen Officin die Dunkelmänner-Briefe (deren Verfasser es wissen konnten) sagen:

Sed in domo Frobenii

Sunt multi pravi haeretici,

Johannes Froben (sage ich), der „König der Drucker“ (geb. 1460), verlegte im Jahre 1513 die *Adagia* des Erasmus. Diese Ausgabe enthält auf dem Titelblatt eine Randleiste, die von Ursinus Graf entworfen war (Passavant, III, 432 Nr. 144). In der Titel-Einfassung erscheint nun die „Arche Noah“, d. h. die Darstellung eines Kastens, in dem eine menschliche Figur angeordnet ist; über der Figur steht die sehr merkwürdige Bezeichnung

„Humanitas“,

die dem Kenner der Sache doch zu denken giebt. In dem Kasten sitzt die Humanitas. — In Tübingen wirkte seit 1523 Ulrich Morhart als Drucker und Verleger. Dieser Morhart verwendet ebenfalls die „Arche Noah“ als Randleiste: in einem Kasten sitzt oder steht eine Figur, die einen Kranz auf dem Kopfe trägt und ein Buch vor sich hat; gleichzeitig ist ein Knabe sichtbar, der den Kasten anscheinend an einem Seil zieht. Um den Kasten herum sind vier Figuren angeordnet. (Vgl. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen 1881, S. 31).

Niemand zweifelt, dass dort, wo im Laufe der Jahrhunderte die theologischen Kunstausdrücke (die Terminologie), welche die Scholastik geprägt hat, im Sinne dieser Scholastik gebraucht werden, ein unmittelbarer geistiger Zusammenhang mit der Scholastik anzunehmen ist. Nun beachte man Folgendes. Der Ausdruck „**Baumeister der Welt**“ ist im Gegensatz zur Weltbetrachtung der auf Aristoteles beruhenden Scholastik geprägt: er gehört dem Gedankenkreise des Platonismus an. Nun haben wir früher (M. H. Bd. VIII 1898 S. 79 ff.) bewiesen, dass der Ausdruck „Baumeister der Welt“ im Sprachgebrauch der italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts nachweisbar ist, und dass (a. O. S. 192) auch Comenius im 17. Jahrhundert ihn gebraucht. Da ist es wohl doch beachtenswert, dass auch der „Alchymist“ Robert Fludd (1574—1637) in seiner Schrift „*Sophiae cum Moria certamen*“ (p. 12) sagt: „Deus . . . maximus ille Macrocosmi opifex“. Liegen darin keine Hinweise auf geistige Zusammenhänge?

Wie mächtig innerhalb bestehender Organisationen grosse Kämpfe nachwirken, haben wir oft hervorzuheben Gelegenheit gehabt. Einen merkwürdigen Beleg dafür bietet das jüngst erschienene Werk von M. Spahn, *Der Grosse Kurfürst* (Mainz, Franz Kirchheim 1901). Jeder Kenner wird sich in die Zeiten der *Streltheologie* des 17. Jahrhunderts zurückversetzt fühlen, wenn er bei Spahn Urteile wie die folgenden findet: „Die Réfugiés haben die alte Zucht unseres Bürgertums gelockert, es vielfach entsittlicht und die werdende Berliner Gesellschaft charakterlos gemacht“. Die Reformierten sind nach Spahn „*Revolutionäre*“ und zwar nicht bloss die reformierten Unterthanen, sondern auch die reformierten Fürsten. Man vergleiche Spahn a. O. S. 126: Der

Umstand, „dass in dem Herzog von York (es ist Jacob II. gemeint, der Stuart) ein Katholik die Herrschaft Englands übernahm, erregte die beiden einflussreichsten reformierten Fürsten so sehr, dass sie, der Brandenburger und der Oranier, die Absicht seiner revolutionären Beseitigung und seiner Ersetzung durch den Oranier fassten“. Nach Spahn S. 91 war der Grosse Kurfürst in die Hände G. F. von Waldecks und der „Umsturzpartei“ geraten und S. 109 wird deshalb Waldeck „der Calvinist und umstürzlerische Reichsgraf“ genannt. Der leitende Staatsmann des Grossen Kurfürsten war (nach S. 91) „der geistig ausgezeichnete Träger der bis 1618 thätig gewesenen kurpfälzisch reformierten Umsturzpartei“. Auf S. 60 erzählt Spahn, der Kurfürst Johann Sigismund „habe sich Gustav Adolf und den Pfälzern verwandt gemacht und selbst die reformierte Lehre angenommen. Damit sei er aus dem Kreise der konservativen lutherischen Fürsten des deutschen Nordens ausgetreten“. Die Lutheraner sind die „konservativen“, die Reformierten sind die „Umstürzler“! Damit stimmt es überein, dass das Wort Reformierte oder das „Reformiertentum“ (wie Spahn sagt) bezw. Calvinisten fast an keiner Stelle ohne ein herabsetzendes Beiwort (z. B. S. 90 „Kalviner-Misstrauen“, S. 110 „die Herzenskälte des Reformiertentums“, S. 113 der „harte Calvinismus“, S. 106 „reformiert-aufgeklärt“ u. s. w.) gebraucht wird, während die lutherische Kirche entsprechende ehrende Zugaben erhält, z. B. S. 41, wo von dem „stolzen, glaubensfesten Kirchentum Sachsens“ die Rede ist, das bekanntlich den Sieg am Weissen Berge entschied, wo „die Elemente des Aufbruchs“ niedergeworfen wurden, die sich in Österreich unter dem Banner des Protestantismus zusammengeschart hatten (S. 38) ¹⁾.

Wir haben es als einen wesentlichen Charakterzug comenianischer Geistesrichtung bezeichnet, dass ihre Vertreter bestrebt waren, ihr Wissen, ihre Erfahrung und ihre Gelehrsamkeit für „die Erziehung des Menschengeschlechts“ nutzbar zu machen; ja sie gingen im Gegensatz zu der bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts herrschenden Scholastik soweit, dass ihnen jede Gelehrsamkeit wertlos schien, die nicht in irgend einer mittelbaren oder unmittelbaren Art der Vervollkommnung der Menschheit dienen konnte: das war die Gesinnung, die Comenius mit dem Namen der **Humanität** bezeichnete. Derselbe Charakterzug nun beherrscht den neuen Literaturzweig, der seit etwa 1700 in England und Deutschland zu so grossem Einfluss gelangte, die „Moralischen Wochenschriften“. Ihre Herausgeber waren der Meinung, dass es nicht genüge, ein guter Christ zu heissen; vielmehr sei es notwendig, zugleich ein guter Bürger und ein nützlich Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu sein. Sie konnten sich darin ebenso auf Thomasius wie auf Wolf berufen, von welchen letzterer „das Streben nach Vollkommenheit in Gemeinschaft mit Andern“ als höchstes Ziel der Moral bezeichnet hatte.

¹⁾ Die gesperrten Worte sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

In den siebziger, achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts bestand unter den **Studierenden** verschiedener Hochschulen der sog. „Orden der Freundschaft“ (L'ordre de l'Ami-tié), gewöhnlich „Amicisten-Orden“ genannt, der in Logen (Mutterlogen, Tochterlogen u. s. w.) gegliedert war, und dessen Beziehungen zu den gleichzeitigen „deutschen Societäten“ klar erweisbar sind (Wilh. Fabricius, Die Studentenorden des 18. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zu den gleichzeitigen Landsmannschaften. Jena 1891 S. 29 ff.). Schon die Namen „Gesellschafter“, „Gesellschaft der Freunde“ und „Gesellschaft der Philosophen“ deutet auf die Zusammenhänge hin. In Beziehung zu den „Amicisten“ standen die „Indissolubilisten“. Fabricius druckt die „Logengesetze“ ab und beschreibt einige Bräuche bei der Aufnahme, bei der u. A. der Logenmeister spricht: „Alle Degenspitzen, die du hier auf dich gerichtet siehst, sind sowohl zu deiner Verteidigung als auch zu deiner Bestrafung (auf dich gerichtet), wenn du den Schwur brichst“. Dann hängt der Logenmeister dem Neuaufgenommenen das Kreuz um und erklärt ihm die Erkennungszeichen. „Die Loge wird durch «dreimal drei» und einen Schlussgesang beendet.“ (Fabricius S. 59.) Auch die Namen „Senior“, „Subsenior“ etc. stimmen mit dem in den „Societäten“ üblichen Gebrauche überein. Die Geschichte der Amicisten wie der verwandten „Orden“ ist leider noch sehr dunkel, hauptsächlich wohl deshalb, weil man Verschwiegenheit übte und namentlich die Bräuche geheim hielt. Wir wollen hier nur im allgemeinen die Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet lenken und dabei einen kleinen, aber merkwürdigen Zug aus der Bewegung erwähnen. In Giessen hatten die „Amicisten“ heftige Angriffe und Beschimpfungen aller Art zu erdulden, und es sind uns aus Untersuchungs-Akten einzelne der Schimpfnamen aufbewahrt, mit denen sie beehrt wurden; darunter finden sich die Namen „Röckel“ und „Quäker“ oder „verfluchte Quäker“, wie der Ausdruck lautet. Wie sind diese Namen zu erklären?

Im Frühjahr 1768 veröffentlichte Gottfried Herder einen Nachruf an Thomas Abbt (Über Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück 1768); darin sagt er: „Der erhabene Fürst, der unsern Abbt kannte, besass und zu schätzen wusste, — es ist **Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe** gemeint — hat gezeigt, auf welche vorzügliche Art ein regierender Herr das Verdienst ehren könne: Er, der mit der Tapferkeit eines Römischen Helden und mit der Sorgfalt eines deutschen Landesvaters die Gesinnung eines griechischen Weisen zu verbinden wusste: hat bei Abbts Tode jene goldene symbolische Zeit erneuert, da auch für das stille und betrachtende Verdienst Denkmale und Bildsäulen und festliche Gebräuche bereit standen. Das Monument, das er errichtet, spricht mehr als alle Denkmale von Papier erbaut.“ — Scharnhorst, der bekanntlich den Grafen aus einer fünfjährigen persönlichen Beführung kannte, schreibt: „Man wird selten soviel unbedingliche Güte des Herzens mit so vielen grossen Eigenschaften des Geistes wie bei ihm vereint sehen. Sich und die Welt mehr aufzuklären war sein beständiges Bestreben. Seine Leutseligkeit, Menschenliebe und Gutthätigkeit machten

ihn zum allgemeinen Vater und Versorger seines Landes. Er hat nie einen Notleidenden ohne Hilfe gelassen, nie arme Wittwen und Waisen ohne Versorgung. Er liess zuletzt allen Aufwand seines kleinen Hofes eingehen und war allein dadurch glücklich, dass er andere glücklich machte Ich kann mich nicht ohne eine Art von Enthusiasmus der Anordnungen dieses Herrn erinnern, und mir ist nie etwas lächerlicher vorgekommen, als wenn Leute, die in Allem weit unter ihm sind, die Dreistigkeit hatten, ihn entscheidend zu beurteilen, zu loben oder zu tadeln.“ — Gneisenau schrieb später einem Freunde: „Sie haben den Grafen zur Lippe sehr gerühmt, aber noch lange nicht nach Verdienst, er war viel grösser noch als Sie ihn darstellen. Ich habe mich früher eine Zeit lang in Bückeburg aufgehalten und dort im Archiv seine Handschriften durchgelesen. Unsere ganze Volksbewaffnung vom Jahre 1813, Landwehr und Landsturm, das ganze neuere Kriegswesen, hat der Mann ausführlich bearbeitet, von den grössten Umrissen bis auf das kleinste Einzelne, alles hat er schon gewusst, gelehrt, ausgeführt Denken Sie nun, was das für ein Mann gewesen, aus dessen Geist soweit in der Zeit voraus die grössten Kriegsgedanken sich entwickelt, an deren späterer Verwirklichung zuletzt die ganze Macht Napoleons eigentlich zusammengebrochen ist.“

Wir haben an dieser Stelle einen Aufsatz über „Christentum und Platonismus“ veröffentlicht (M.H. der C.G. 1901 S. 7 ff.) und sind dabei auf die Rektoratsrede Adolf Harnacks, Sokrates und die alte Kirche (Giessen, J. Ricker 1901, Preis 50 Pf.) näher eingegangen. Es ist uns erfreulich zu sehen, dass die Deutsche Litteratur-Zeitung Nr. 18 vom 3. Mai 1902 aus der Feder Lic. H. Weinels in Bonn eine längere Besprechung der Harnacksehen Rede bringt, die sich in ihren Ausführungen sehr nah mit unserer Beurteilung berührt. Danach scheint es, dass sich auch über Wort und Begriff des **christlichen Humanismus** — Weinel verwendet diese Bezeichnung wiederholt — eine erfreuliche Verständigung abmahnt. Dass wir seitens der C.G. seit zehn Jahren eben die Geschichte dieses christlichen Humanismus zum Gegenstande unseres Arbeitsgebietes gemacht haben, ist ja bekannt. Wir sind ganz damit einverstanden, wenn Weinel die vorzügliche Rede Harnacks als einen Markstein in der Entwicklung dieses „christlichen Humanismus“ in der Gegenwart bezeichnet.

Im Theologischen Litteraturblatt (Jahrgang 1901, Nr. 35), hrsg. von D. Wilhelm Hölscher, ev. Pfarrer in Leipzig (Verlag von Dörffling und Franke, Leipzig) bespricht Konsistorialrat D. Dr. Otto Zöckler, Professor der Theologie an der Universität Greifswald, die dritte Auflage des **Allgemeinen Handbuchs der Freimaurerei**, Leipzig, Max Hesses Verlag 1900. Die Besprechung ist in mancher Beziehung beachtenswert, zeichnet sich auch durch eine gute Sachkunde und ein ruhiges Urteil aus. Natürlich interessieren Zöckler am meisten diejenigen Artikel des Handbuchs, die sich mit der Religion und den religiösen Fragen beschäftigen; dabei macht er die Bemerkung, dass einer der beiden Hauptartikel in seiner Auffassung der

Religion „an mehr als einem Punkte an Harnacks Wesen des Christentums“ erinnert. Da der Artikel des „Allg. Handbuchs“ die in weiten maurerischen Kreisen herrschenden Anschauungen widerspiegelt, so liegt in dieser Beobachtung Zöcklers eine merkwürdige Hindeutung. Sie stimmt vollkommen überein mit sehr gewichtigen Stimmen, die auch sonst aus den gleichen Kreisen laut geworden sind; darunter ist wohl die beachtenswerteste die, die in der Schrift „Freimaurerische Betrachtungen über Harnacks Wesen des Christentums“ (Berlin S. W., Verlag und Druck von P. Stankiewicz' Buchdruckerei) 1901 zum Ausdruck gekommen ist; sie ist vom Verfasser der Abhandlung „Christentum, Humanität und Freimaurerei“ (Preuss. Jahrb. Bd. 99 [1901] S. 21 ff.) veröffentlicht worden.

Am 25. September 1901 ist unter dem Vorsitze des Herrn Sanitätsrats Dr. med. Sudhoff, in Hochdahl bei Düsseldorf, zu Hamburg die „Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften“ begründet worden. Die Geschichte dieser beiden Wissenschaften ist so eng mit der Geschichte des christlichen Humanismus verknüpft, dass wir uns von den Publikationen dieser Gesellschaft auch für unsere Aufgaben manche Förderung versprechen.

Einer der bekanntesten fürstlichen „Alchymisten“ und „Astrologen“ — wie ihn die Gegner nannten — war **Simon VI., Graf zur Lippe** (1554 bis 1613), ein Mann, der als eine der hervorragendsten geistigen Erscheinungen seines Zeitalters bezeichnet werden darf. Seit 1586 war Graf Simon VI. verheiratet mit der Tochter des Grafen Otto von Schaumburg, die ihm in einer langen und glücklichen Ehe fünf Söhne und fünf Töchter gebar. Drei dieser Söhne, nämlich die Grafen Simon (der nachmalige Simon VII., 1587—1627), Otto (1589—1657) und Philipp (1601—1681), wurden im Jahre 1626 Mitglieder der „Sozietät des Palmbaums“, die, wie wir an dieser Stelle nachgewiesen haben (M. H. 1895 Bd. V S. 1 ff.), unter der Symbolik von Steinmetzen arbeitete, und deren Mitglieder sich Brüder nannten. Dass dieser Anschluss nicht eine Sache des Zufalls oder der Laune war, geht daraus klar hervor, dass diese Söhne Simons auch ihre eignen Söhne demselben Orden zuführten, wie denn Simons VII. junge Söhne Simon Ludwig (1610—1636) und Jobst Hermann (1625—1678), der Begründer der Linie Biesterfeld-Weissenfeld, sich der Brüderschaft in aller Form anschlossen. Der erwähnte Graf Philipp, der der Begründer der schaumburg-lippischen Linie geworden ist, ist der Grossvater des Grafen Albrecht Wolfgang, der in London Mitglied einer gleichartigen Brüderschaft, der „Society of Masons“, wurde. Wenn man die Eigenart dieses letztgenannten Grafen, wie wir sie an dieser Stelle (M. H. 1901 S. 195 ff.) geschildert haben, mit dem Charakter und den Neigungen Simons VI. vergleicht, so tritt eine auffallende geistige Verwandtschaft zwischen dem Urgrossvater und dem Urenkel zu Tage. Die Liebe zur Musik, zur bildenden Kunst (Simon VI. war selbst Maler wie sein Urenkel Komponist), zu den Naturwissenschaften und zur Naturphilosophie tritt bei beiden gleich stark in den Vordergrund; auch haben beide Fürsten freundschaftliche Beziehungen

zu den Vertretern von Kunst und Wissenschaft (Simon besonders zu italienischen Architekten und Ingenieuren, die er in sein Land hatte kommen lassen) unterhalten. Einige charakteristische Züge aus dem Leben des Grafen Simon mögen die Verwandtschaft der Gedankenkreise weiter bestätigen. Graf Simon war ein Gegner der Glaubensverfolgungen und bethätigte den Grundsatz der Toleranz soweit er konnte. Er schützte die von der Orthodoxie verfolgten Theologen, nahm die Glaubensflüchtlinge anderer Länder bei sich auf und trat selbst zum reformierten Bekenntnis über. Er eröffnete früher als die meisten anderen Fürsten den Kampf gegen die beim Volke beliebten und von der Kirche gut geheissenen Hexen-Verbrennungen. Er stand mit zahlreichen Staatsmännern der Niederlande in nahe persönlichem Verkehr, insbesondere mit dem Prinzen Moritz von Nassau-Oranien, ebenso mit Eberhard von Solms und Philipp von Hohenlohe, mit deren Nachkommen auch der Urnenkel Freundschaft unterhielt. Merkwürdig sind Simons Beziehungen zu böhmischen Magnaten und Künstlern, die durch seinen häufigen Aufenthalt in Böhmen befestigt wurden. Da in Italien, in Böhmen wie in den Niederlanden schon seit dem 15. und 16. Jahrhundert Sozietäten blühten, nach deren Vorbild der „Orden des Palmbaums“ gegründet war, so darf man doch billig die Frage aufwerfen, ob nicht bereits Graf Simon VI. Mitglied einer solchen Bruderschaft gewesen ist. In Rücksicht auf die Bedeutung, welche dieses uralte Fürstengeschlecht für die Entwicklung der verwandten Sozietäten, und damit für die Geschichte des deutschen Geisteslebens, erlangt hat, handelt es sich doch um eine Frage von nicht geringem geschichtlichen Interesse.

Das Wesenszeichen der inneren Geschichte Preussens, vom Tode Friedrichs des Grossen bis zum Ende des Jahrhunderts, ist der Kampf des Ministeriums Wöllner gegen die „Neologen“, zu denen ja auch Kant u. A. gehörten. Das Studium dieser Zeit und dieser Kämpfe ist ganz ausserordentlich lehrreich für die Methoden und die Kampfmittel, welche zur Erreichung des Zieles zur Anwendung gekommen sind, und es ist eine sehr merkwürdige Beobachtung, dass uns hier die gleichen Massregeln, Methoden und Kampfmittel begegnen, welche in allen Jahrhunderten seitens der Kirche wider die „Freigeister“, „Atheisten“ und „Umstürzler“ angewandt wurden, ja dass dieselben Schlagworte, Namen und Verdächtigungen wiederkehren. Wir wollen hier nur einige dieser Massregeln, Kampfmittel und Methoden erwähnen. Zunächst wurden sämtliche Schulen der Einwirkung des staatlichen Machteinflusses (sie unterstanden bis dahin den Kriegs- und Domänen-Kammern) entzogen und den Konsistorien überwiesen, welche sie als Provinzialschul-Kollegien verwalteten; die Prüfungskommission für die Lehrer wurde fast ausschliesslich mit Geistlichen besetzt, auch die Generalsuperintendenten erhielten in diesen Kommissionen Sitz und Stimme. Der Religionsunterricht erhielt eine gesteigerte Betonung. Ausser der Schulgesetzgebung wurde die Ehegesetzgebung in verschärfter Art revidiert; man erkannte darin ein vorzügliches Zuchtmittel. Am 19. Dezember 1788 erschien das „erneuerte Censur-Edikt für die preussischen Staaten“. Für das theologische Studium an den Universitäten wurden neue

orthodoxe Lehrbücher eingeführt. Vor Allem aber ward mit Hilfe der Kirche die Litteratur, zumal die Tages-Litteratur, in den Dienst des Kampfes gestellt, den Wöllner auf Befehl des Königs als „Generalkommandant gegen die Aufklärer“ führte. Es erwies sich mehr und mehr als ein vorzügliches Mittel zur Verdrängung lästiger Mitbewerber um Ämter, Würden, Einkünfte und Auszeichnungen, wenn man im Stande war, einen Gegner in den Ruf des „Aufklärers“ zu bringen; kein Wunder, dass von diesem Mittel sehr vielfach Gebrauch gemacht wurde. Die alten hässlichen Sekten-Namen der „Freigeister“, „Atheisten“, „Gotteslästerer“ u. s. w. wurden aus der Rüstkammer der Streittheologie der früheren Zeiten wieder hervorgeholt und in Flugschriften, Reden und Zeitungsartikeln wirksam verwendet. Alle diese zum Teil äusserst gehässigen Angriffe und Massregeln geschahen nach den Kundgebungen ihrer Urheber „um der Sache Gottes willen“ und zur „Förderung des Christentums“ — genau in der Art, wie seit Jahrhunderten der Kampf der Kirche wider ihre Gegner geführt worden war. Das Studium dieser merkwürdigen Epoche ist Freunden wie Feinden Wöllnerscher Grundsätze sehr zu empfehlen; Beachtung verdienen auch die Ursachen, weshalb dieses System so rasch und so kläglich zusammengebrochen ist.

Verzeichnis der eingegangenen Schriften.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besprechendere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

- Arnold, Gottfried**, Wie waren die ersten Christen. Neu bearbeitet von H. Sch. Gotha, Verlag der Missionsbuchhandlung P. Ott, o. J. 8^o. 244 S. Brosch. 1 M., gebd. 2 M.
- Bäck, Leo**, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums. Sonderabdruck aus der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.“ Breslau, Wilhelm Koebner (Inh.: Barusch u. Riesenfeld), 1901. 8^o. 24 S.
- Bulletin** de la Société d'Histoire Vaudoise (Torre Pellice), No. 18, Septembre 1901, Pignerol, Imprimerie Chiantore-Mascarelli, 1901. 8^o. 186 S.
- Clemen, Otto**, Miscellen zur bayerischen Reformationsgeschichte. III, Johannes Lydenmayer. IV, Conrad Distelmair. In Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte VIII. 3. 8^o. 9 S.
- Der Deutsch-evangelische Kirchenbund**. Bericht, dem Gesamtvorstand des S. Gothaischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes am 25. Mai 1898 zu Gotha erstattet von dem Vorsitzenden des Hauptvereins Albert von Bamberg. Berlin, Julius Springer, 1898. 8^o. 31 S.
- Ellinger, Georg**, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Mit einem Bildnis Melanchthons. Berlin, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung (Herm. Heyfelder), 1902. 8^o. XVI, 621 S. 14 M.
- Der evangelische Bund und der Hauptverein** S. Gotha 1894—1900. Bericht erstattet von dem Vorsitzenden des Hauptvereins. Gotha, Stollborsche Buchdruckerei, 1900. 8^o. 29 S.
- Gobineau**, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann. Bd. 1. 2. Aufl. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1902. 8^o. XXXVI, 290 S. Brosch. 3,50 M., gebd. 4,50 M.
- Der Gralsbote**. Herausgegeben von A. Engel. Bd. I. No. 4. Friedrichshagen - Berlin, Verlag „Humanitas“, 1902. 8^o. 16 S. Jährl. 2 M.
- Heubau, A.** Die Geschichte des ersten preussischen Schulgesetzentwurfs (1798—1807). Sonderabdruck aus Monatsschrift für höhere Schulen, herausgegeben von R. Köpke und A. Matthias. I. Jahrgang. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1902. 8^o.
- Hoppe, Gerhard**, Die Psychologie des Juan Luis Vives nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita“ dargestellt und beurteilt. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Berlin, Mayer u. Müller, 1901. 8^o. 122 S.
- Jahrbuch** der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Herausgegeben von Georg Loesche. 22. Jahrgang. III. n. IV. Heft. Ausgegeben im October 1901. Wien, Manz. — Leipzig, Julius Klinkhardt 1901. 8^o. S. 113—243. f. d. Jahrg. 9,60 M.
- Jahrbücher** der Königl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. N. F. Heft XXVIII, Erfurt, Carl Vilsart (Inhaber Arthur Franm), 1902. 8^o. 135 S.
- Lezins, Friedrich**, Der Toleranzbegriff Lockes und Puffendorfs. Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Sieberg. VI. Bd. Heft 1.) Leipzig, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung (Theodor Weicher), 1900. 8^o. 115 S.
- Loesche, Georg**, Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. In Umrissen. — Im Auftrage der „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“. Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. 8^o. 251 S. Brosch. 2 M., gebd. 2,50 M.
- Marginalien** und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft von George Samuel Albert Mellin, Züllichau 1794. Neu herausgegeben und mit einer Begleitchrift „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft“ versehen von Dr. Ludwig Goldschmidt. Gotha, E. F. Thienemann, 1900. 8^o. XXIV, 167 + 189 S. Brosch. 6 M., gebd. 7 M.
- Nestle, Eb.**, Paul de Lagarde. Ergänzer Sonderabdruck aus Band XI der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1902. 8^o. 13 S.
- Reichel, Eugen**, Kleines Gottsched-Wörterbuch. Berlin, Gotsched-Verlag, 1902. 8^o. XIII, 108 S.
- Rein, W.**, Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik. 2. Aufl. Bd. I. Langensalza, Herm. Beyer u. Söhne (Beyer u. Mann), 1902. (Proheft.) 8^o. IV, 24 S. 8 M.
- Pädagogik in systematischer Darstellung. Bd. 1: Die Lehre von Bildungswesen. Langensalza, Herm. Beyer u. Söhne (Beyer u. Mann) 1902. (Proheft.) 8^o. IV, 16 S. Brosch. 10 M., gebd. 12 M.
- Thudichum, Friedrich**, Die Wahren Lehren Jesu. Leipzig, Max Sängewald, 1901. 8^o. VIII, 208 S. Brosch. 3,50 M., gebd. 4 M.



Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen

in 3. Auflage:

Deutsche Geschichte.

Von **Dr. Karl Lamprecht,**

Professor an der Universität Leipzig.

I. Band.

In 2 Auflagen liegen vor:

**Die Bände II, III, IV, V, I. und V, 2. Hälfte sowie
der I. Ergänzungsband.**

Preis je 6 Mk., fein in Halbfranz geb. 8 Mk.


Seit 1887 erscheinen:

Jahresberichte der Geschichtswissenschaft

herausgegeben im Auftrage der

Historischen Gesellschaft zu Berlin.

Begründet im Auftrage der „Historischen Gesellschaft“ zu Berlin und
unterstützt von dem Königl. Preuss. Unterrichts-Ministerium, sind die
„Jahresberichte“ in die Welt getreten als ein Unternehmen der deutschen Wissenschaft,
haben aber den Überlieferungen derselben entsprechend eine internationale
Umfassung des Gesamtgebietes stets als ihre Hauptaufgabe betrachtet.

 Soeben ist ausgegeben:

Der 23. Jahrgang (Bericht für 1900).

==== Prospekte unberechnet. ====

Verlag von E. S. Mittler u. Sohn in Berlin.

Zur Geschichte

der

alt evangelischen Gemeinden.

Vortrag

gehalten zu Berlin am 20. April 1887.

Von **Dr. Ludwig Keller.**

3 $\frac{1}{8}$ Bogen gr. 8. Preis: 75 Pfg.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

Achtes bis zehntes Heft.

August—Oktober 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des achten bis zehnten Heftes 1902.

Abhandlungen.

	Seite
F. Thudichum , Johann Reuchlin (1455—1522)	189
Ludwig Keller , Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder vom 15. bis zum 17. Jahrhundert	231
Otto Clemen , Neueste Litteratur über Franziskus von Assisi	236
Ludwig Keller , Anna Brons geb. Cremer ten Doornkaat, geboren den 23. November 1810, gestorben den 2. April 1902	240
Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Eine Besprechung	246

Nachrichten und Bemerkungen.

<small>Franz von Assisi's Hymnus an die Sonne. — Eine wichtige Urkunde zur Geschichte des Gnostizismus. — Die bauliche Anlage der Kultstätten der sog. Waldenser. — Gewisse Symbole und Zeichen der Humanisten. — „Wie die Griechen im trojanischen Pferd.“ — Seb. Franck und G. Bruno wider „das Laster der Trunkenheit“. — Eine neue Paracelsus-Ausgabe. — Eine neue Schrift J. Miltons. — Leibniz und die „Gesellschaft der Gottesfreunde“. — Peter der Grosse und William Penn. — Die Patriotische Gesellschaft in Hamburg. — Nochmals das Ministerium Wöllner. — Johann Kepler und Amos Comenius — Geschichte des Protestantismus in Österreich. — Eine verschollene Schrift Joachim Hübners († 1996). — Das Journal de Berlin (1740) über die Société de Francs Maçons. — K. Ch. Fr. Krause und der Platonismus. — Eine Äusserung Kants</small>	249
---	-----

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 23 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich**. Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

↔ 1902. ↔

Heft 8—10.

Johann Reuchlin (1455—1522).

Von

F. Thudichum, Tübingen.

Über das Leben und die Schriften Johann Reuchlin's von Pforzheim ist im 19. Jahrhundert durch die Bemühungen mehrerer Gelehrten helleres Licht verbreitet worden und dürfte es den Lesern dieser Zeitschrift willkommen sein, die Ergebnisse dieser Forschungen in kürzerer und allgemein verständlicher Gestalt zusammengefasst zu sehen, in manchen Punkten zugleich berichtet und, soviel die Schriften Reuchlin's angeht, wesentlich vervollständigt¹⁾. Wenn auch die Bedeutung des Mannes nur im Rahmen einer ausführlichen Geschichte seiner Zeit voll gewürdigt werden kann, so reichen doch die folgenden Ausführungen aus um zu erkennen, mit wie gutem Rechte von dem beginnenden 16. Jahrhundert Desiderius Erasmus von Rotterdam und Johann Reuchlin als „die beiden Augen Deutschlands“ gefeiert worden sind.

I.

Johann Reuchlin (auch Röchlin, Reyehlin) ist am 22. Februar 1455 zu Pforzheim an der Enz geboren, an der südlichen Grenze

¹⁾ Hauptschriften über das Leben und Wirken Reuchlins sind: Geiger, L., Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke. 1871. S. 488. Joh. Reuchlins Briefwechsel, hrsg. v. L. Geiger 1875. Horawitz, A. in d. Ber. d. Wiener Akad. 55, 117. 1877. Von den älteren Darstellungen ist auch jetzt noch die von H. Aug. Erhard, Gesch. d. Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung etc. 2, 147—460, 1830, wertvoll. Weitere ältere Literatur nennen Erhard 2, 147 Anm. u. Geiger Einl. XX—XXII.

Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Reuchlins gibt Erhard 2, 450—460; es ist dazu nur noch die Verdeutschung der V. olyntischen Rede des Demosthenes, 1495, nachzutragen, welche 1899 von Fz. Poland herausgegeben worden ist.

des ehemaligen Herzogtums Rheinfranken. Die Stadt war um 1220 durch eine Tochter der Pfalzgrafen vom Rhein an die Markgrafen von Baden gekommen, welche sie zu ihrer zweiten Residenz machten und ein Schloss nebst Schlosskirche daselbst bauten. Ihre Bedeutung lässt sich daran erkennen, dass die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner daselbst Niederlassungen hatten, 1452 ein Kollegiatstift mit 12 Kanonikern und 12 Vikarien mit der Schlosskirche verbunden wurde, auch seit unbekannter Zeit eine Lateinschule bestand, die von der Stadt gegründet sein kann. Der Vater von Johann, weltlicher Verwalter des Dominikanerklosters, erkannte die Begabung des Sohnes, liess ihn bis zum 15. Jahr die Lateinschule besuchen, und schickte ihn im Mai 1470 auf die österreichische Universität Freiburg i. Br.; dort blieb indessen Johann aus unbekanntem Gründen nur eine kurze Frist. Im Jahre 1473 erwählte ihn Markgraf Karl I. zum Begleiter seines nun einige Jahre jüngeren Sohnes Karl, der zum geistlichen Stand bestimmt war und zu seiner Ausbildung die Universität Paris, damals die berühmteste Europas, besuchen sollte. Reuchlin hörte hier theologische und philosophische Vorlesungen bei Johann Heynlin vom Stein (Johannes a Lapide) und folgte diesem bereits im Frühling 1474 nach Basel, erlangte dort 1475 die Würde eines Baccalaureus und 1477 eines Magisters der allgemeinen Wissenschaften (artium). Hier lernte er bei einem dort lebenden Griechen die griechische Sprache genauer kennen, hielt auch mit vielem Beifall Vorlesungen über lateinische und griechische Schriftsteller, namentlich Aristoteles, und gab um 1476 bei dem Buchdrucker Amorbach ein kurzes Lateinisches Wörterbuch, *vocabularius breviloquus*, heraus, welches bis zum Jahr 1504 25 Auflagen, meist Nachdrucke erlebte. Bemerkenswert ist, dass in dieser Zeit auch der aus Paris vertriebene Johann Wessel nach Basel kam und mit Reuchlin verkehrte. Nach dreijährigem Aufenthalt in Basel besuchte Reuchlin dann noch einmal auf einige Monate Paris, trieb dort wieder bei einem griechischen Flüchtling Griechisch und beschloss dann zum Studium der Jurisprudenz überzugehen, um ein Staatsamt erlangen zu können. Da in Paris nur kanonisches Recht gelehrt werden durfte, siedelte er Anfang 1478 nach der Universität Orleans über, welche von ihrem Stifter, dem französischen Papst Clemens V., 1305 die Freiheit erhalten hatte, auch römisches Recht zu lehren. Schon im folgenden Jahr 1479 oder 1480 zog er weiter nach Poitiers, wo ebenfalls römisches Recht erlaubt war, und erlangte hier am 14. Juli 1481 die Würde eines Licentiaten, nämlich der kaiserlichen oder römischen Gesetze. Ohne Zweifel um sich die Kosten seines Unterhalts zu verdienen, erteilte er wohlhabenden Studenten Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache und verfasste zu seinem eigenen Gebrauch eine kleine griechische Grammatik, welche aber niemals gedruckt worden ist.

Im folgenden Jahr wurde der 26jährige Reuchlin von dem Grafen Eberhard im Bart von Württemberg in seine Dienste genommen, als Geheimschreiber und Redner (orator). Mitte Februar 1482 unternahm nämlich Eberhard eine Reise nach Italien, um dem Papst Sixtus IV. seine Ehrerbietung zu beweisen, und Reuchlin, der das Latein gut und in der in Italien üblichen Aussprache zu reden verstand, erhielt die Aufgabe, für seinen Herrn die Unterhaltung zu führen. Der Aufenthalt in Rom dauerte vom 15. März bis 10. April 1482; auf der Durchreise wurde auch Florenz berührt, was insofern von besonderer Wichtigkeit für Reuchlin wurde, als er hier erst nähere Kenntniss von der Philosophie Plato's erhielt und sich seitdem von Aristoteles abwendete¹⁾.

Am 9. Dezember 1482 liess sich Reuchlin an der Universität Tübingen einschreiben, als „Magister Johannes Röchlin aus Pforzheim, Licentiat der Gesetze“ (legum Licenciatus)²⁾, wohl in der Absicht, dort als Rechtslehrer aufzutreten; allein Eberhard zog ihn alsbald an seinen Hof nach Urach unter Ernennung zum gräflichen Geheimrath mit einer Besoldung von 90, später 100 Gulden. Als mit der Vereinigung beider Landeshälften seit 1483 Stuttgart die gräfliche Residenz wurde, folgte Reuchlin seinem Herrn dorthin, und es ist 36 Jahre hindurch Stuttgart sein ständiger Wohnsitz geblieben; er heiratete auch alsbald eine Stuttgarterin, welche wertvollen Landbesitz, Weinberge und Acker mit in die Ehe brachte, aber 1512 ohne Kinder starb; nun heiratete Reuchlin zum zweiten Mal, verlor aber diese Frau wiederum nach wenigen Jahren, etwa um 1516³⁾.

Im Jahre 1484 wurde er zum Beisitzer des Hofgerichts ernannt, welches viermal im Jahr vier Wochen lang zu Stuttgart oder Tübingen zusammentrat und die oberste Instanz in bürgerlichen Rechtssachen bildete; jetzt erwarb er auch die juristische Doktorwürde, ohne Zweifel zu Tübingen, und nannte sich fortan Doctor legum, Doktor der Gesetze, manchmal auch „Doktor der kaiserlichen Gesetze“; ein Doktor beider Rechte, also auch des kanonischen Rechts, war er nicht, oder wollte es wenigstens nicht sein⁴⁾.

¹⁾ Stälin, Chr. F., Württemberg. Gesch. 3, 592. Geiger 25. Erhard 2, 163—164.

²⁾ Urkunden z. Gesch. d. Univ. Tübingen 1476—1550, hrsg. v. Rud. Roth. 1877. S. 486. Nr. 68. Ob sich Reuchlin damals selbst „Röchlin“ geschrieben hat, lässt sich aus der Matrikel nicht entnehmen. Vgl. S. 456.

³⁾ Geiger 27—29.

⁴⁾ In der Übersetzung der Schrift des Hypokrates 1512 nennt er sich „legum imperialium doctor“. Geiger 96 Anm. 2. Eine von A. Jul. von der Hardt 1729 herausgegebene Schrift nennt ihn juris utriusque doctor Tubingensis (Erhard 2, 458), allein das ist kein sicherer Beweis.

Im Frühling 1490 unternahm Reuchlin eine beinahe einjährige Reise nach Italien, wahrscheinlich als Begleiter eines unehelichen Sohnes des Grafen Eberhard, der sich in Italien den juristischen Doktorhut holen sollte, traf in Rom mit dem italienischen Gelehrten Hermolans Barbarus zusammen, lernte den päpstlichen Gehirnschreiber Jakob Aurelius Questenberg, einen Deutschen aus Meissen, kennen, ebenso den Grafen Pikus von Mirandula, der sich viel mit der Cabbalah beschäftigte. Damals verwandelte Barbarus den Namen Reuchlin in den griechischen Namen Kapufon, was „kleiner Rauch“, „Ränchlein“ bedeutet, und dieser ist ihm dann in der Folge vielfach beigelegt worden, während Reuchlin selbst ihn selten verwendete.

Im September 1492 wurde Reuchlin vom Grafen Eberhard an den kaiserlichen Hof nach Linz an der Donau gesendet, um für einen zwischen den württembergischen Grafen abgeschlossenen Hansvertrag (den sog. Esslinger Vertrag) die kaiserliche Bestätigung einzuholen. Bei dieser Gelegenheit machte ihm der Kaiser Friedrich III. eine sehr wertvolle hebräische Handschrift des alten Testaments zum Geschenk, erhob ihn in den Adelsstand und zugleich auch seinen Bruder Dionysius und dessen Nachkommen, ernannte ihn auch zum kaiserlichen Pfalzgrafen mit dem Recht, öffentliche Notarien zu ernennen und 10 Doktoren zu kreieren. Er sowohl, wie sein Bruder, haben den Adelstitel in der Folge aber nicht geführt; sie wollten bürgerlich bleiben¹⁾. Diese kaiserliche Gnadenerweisung galt zwar wohl auch den wissenschaftlichen Verdiensten des 37jährigen Gelehrten, weit mehr aber dem einflussreichen Mitglied einer Regierung, auf deren Unterstützung der Kaiser grosses Gewicht legen musste.

Mit dem Tode Eberhards im Bart, 24. Febr. 1496, nahm Reuchlins Amt ein Ende, und er begab sich ohne Zögern ausser Landes nach Heidelberg, weil der neue Landesherr Eberhard VI., der Jüngere, und sein einflussreichster Ratgeber, der Augustinermonch Holzinger, ihm von früher her gram waren. Seine Frau blieb in Stuttgart zurück, ohne Zweifel, weil die Verwaltung ihrer Landwirtschaft ihre Anwesenheit notwendig machte. In Heidelberg nahm sich der kurfürstliche Kanzler und Bischof von Worms, Johann von Dalburg, Reuchlins bestens an, verschaffte ihm die Stelle eines Bibliothekars an der Universitäts-Bibliothek und beauftragte ihn mit der Ausarbeitung von Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische. Reuchlin verfasste damals auch ein Lustspiel zur Verspottung des Holzinger, den er, ohne Nennung des Namens, als einen Mohamedaner hinstellte. Am

¹⁾ Geiger 35—37. Dionysius Röchlin de Pfortzen wurde im J. 1494 zu Tübingen zum Magister artium promoviert, laut der Matricula facultatis artium, und ist später Professor für Griechische Sprache in Heidelberg geworden.

31. Dez. 1497 ernannte ihn der Kurfürst Pfalzgraf Philipp zum obersten „Zuchtmeister“ seiner Söhne und schickte ihn im Juni 1498 mit verschiedenen wichtigen Aufträgen nach Rom, namentlich um beim Papst die Aufhebung des über Philipp verhängten grossen Bannes auszuwirken. Am 7. August erhielt er bei Alexander VI. Audienz und wusste die Unschuld seines Herrn und dessen Ergebenheit gegen den Papst so warm zu schildern, dass der Bann aufgehoben wurde. Er verlängerte seinen Aufenthalt in Rom wahrscheinlich bis zu Ende des Jahres, um seine hebräischen Studien fortzusetzen¹⁾.

Inzwischen hatten sich im April 1498 die Dinge in Württemberg wieder geändert, Herzog Eberhard der Jüngere war zur Abdankung gezwungen und sein Neffe, der 11jährige Ulrich am 10. Juni zum Herzog ausgerufen worden, für welchen eine vormundschaftliche Regierung, „Regiment“ bis zum 10. Juli 1503 die Staatsverwaltung führte. Im Jahre 1499 kehrte Reuchlin nach Stuttgart zurück und erhielt vom Regiment alsbald eine Anstellung als herzoglicher Rat. Im Jahre 1502 wurde er vom Kaiser Maximilian und den zum schwäbischen Bund gehörenden Fürsten zu einem der drei Bundesrichter ernannt, mit einem guten Jahresgehalt von 200 Gulden; er hat dieses Amt bis 1512 bekleidet, dann aber, als Herzog Ulrich aus dem Bund austrat und in Folge dessen der Sitz des Bundesgerichts von Tübingen nach Augsburg verlegt wurde, es aufgegeben, etwa 1515 auch sein Amt als herzoglicher Rat niedergelegt. Er lebte nun zurückgezogen, lediglich vom Ertrag seiner Landgüter²⁾.

Lange Zeit hindurch, von 1482—1511 war er Anwalt des Dominikaner-Ordens für alle dessen Geschäfte in ganz Deutschland, ohne indessen einen Gehalt dafür zu beziehen, gehörte auch der Bruderschaft des Ordens an und stand als Bruder in der Ordens-Matrikel³⁾. Auch vielen Bürgern und Landleuten hat er auf deren Bitten oftmals juristischen Rat erteilt, immer umsonst, da er niemals eigentlicher Rechtsanwalt war⁴⁾.

Der seit 1510 entbrannte Streit mit Pfefferkorn und den Kölnern hat ihm viel Verdross, Sorge und Zeitverlust verursacht, und die Verteidigung gegen die Anklage der Kölner viel Geld gekostet, sodass er genötigt war, 28 Morgen Land zu verkaufen, und sich sehr einschränken musste⁵⁾. Im Jahre 1516 nach dem

¹⁾ Geiger 39—47. 79—81.

²⁾ In einem Brief an Mutian bezeichnet sich Reuchlin am 22. August 1513: *nunc sola agricolatione victum*; an Spalatin schreibt er 31. August 1513: *rus colo et sola vivo agricolatione*. Geiger 457 Anm. 3.

³⁾ Erhard 2, 326.

⁴⁾ Brief an Spalatin 31. August 1513 (bei Geiger, Brief S. 198): *neq. ullo sum aut fui tempore mercenarius patronus*.

⁵⁾ Geiger 457.

Tode seiner zweiten Frau liess er sich in den Augustiner-Orden aufnehmen¹⁾, und zwar ohne Zugehörigkeit zu einem bestimmten Konvent, was der Provinzial bewilligen konnte.

Als Herzog Ulrich zuerst vom schwäbischen Bund vertrieben worden war, im August 1519 aber plötzlich zurückkehrte, wollte Reuchlin erst fliehen, blieb aber dann doch in Stuttgart; Ulrich tastete seine Person zwar nicht an, nahm ihm aber seine Habe weg, welche, lässt sich nicht sagen²⁾. Nach der zweiten Vertreibung Ulrichs klagte Reuchlin in einem Brief an Pirckheimer, 8. Nov. 1519, über den traurigen Zustand im Lande: „Es giebt mehr Bettler als Reiche, und das Streben des grossen Haufens geht auf Plünderung und Aneignung von Reichtümern. Ihren Herzog, der Beides vortrefflich verstand, haben sie verloren, daher sehnen sie sich danach, den Fürsten der Räuber wiederzugewinnen.“

Bevor Reuchlin in die Beamten-Laufbahn eintrat, hatte er sich die lateinische und die griechische Sprache bestens angeeignet, auch viel darin öffentlich und privatim unterrichtet, aber nicht viel durch den Druck bekannt gemacht; nachher nahmen ihn die Berufs-Geschäfte stark in Anspruch, und er war lange Zeit mit sich selbst nicht im Klaren, auf welchen Zweig der Wissenschaft er sich eigentlich werfen solle. Im Jahre 1488, also in seinem 33. Lebensjahre hatte er zwar einmal brieflich geäussert, dass er entschlossen sei, sich mit den heilbringenden Denkmalen des neuen Gesetzes (Testaments), die von den ersten Anhängern Christi gleichsam mit göttlichem Geiste geschrieben seien, näher zu beschäftigen; zu diesem Zwecke hatte er sich auch eine Handschrift des Neuen Testaments von den Dominikanern in Basel geliehen, die er Zeit Lebens in seinen Händen behielt und mit Randbemerkungen beschrieb; allein dieser Vorsatz ist nachher nur in mässigem Umfang zur Ausführung gelangt.

Wenige Jahre nachher zeigt es sich, dass das alte Testament und andere Schriften der Juden eine viel grössere Anziehungskraft auf ihn ausübten und er daher eifrig beflissen war, sich mit der hebräischen Sprache genau bekannt zu machen. Mit der Kenntnis dieser Sprache stand es im 15. Jahrhundert nicht besser als hinsichtlich der griechischen; bei den Juden-Verfolgungen des 12.—15. Jahrhunderts waren immer auch ihre Bücher, auch das alte Testament vernichtet worden, und wo sie sich noch erhalten hatten, wie z. B. zu Worms, Frankfurt a. M. oder Prag, bekam kein Christ sie in die Hände; die Rabbiner weigerten sich auch gemäss einer Vorschrift des Talmud, Christen die hebräische Sprache zu lehren.

Mit dem Aufschwung der Wissenschaften änderte sich das; im Jahre 1485 erschienen bei Solomon in Soncino die Propheten

¹⁾ Geiger 150.

²⁾ Geiger 460—461.

und 1488 das ganze alte Testament in der hebräischen Ursprache, neue Ausgaben davon dann 1491 zu Neapel und 1494 zu Brixen. Auch einzelne Theile des Talmud druckte Solomon in Soncino in den Jahren 1483 bis 89¹⁾. Schon vor 1480 war ferner ein hebräisches Wörterbuch mit Sprachlehre, *Liber radicum*, ohne Angabe von Jahr, Ort und Drucker im Druck erschienen, welches ein in der Provence gebornur Jude und Rabbi David, genannt Kimchi im 12. Jahrhundert in rabbinischem Hebräisch verfasst hatte, wovon dann schon 1490 eine neue Auflage nötig wurde²⁾. Verschiedene Gelehrte machten sich nun daran, das Hebräische zu erlernen und Unterricht darin zu erteilen, wie Johann Wessel von Gröningen, Rudolf Agricola zu Heidelberg, Konrad Pellikanus zu Tübingen, seit 1502 in Basel. Die Anfangsgründe im Hebräischen wird sich Reuchlin schon früher angeeignet haben; im September 1492, während seiner Anwesenheit am kaiserlichen Hof zu Linz machte er die Bekanntschaft des kaiserlichen Leibarztes Jacob ben Jehiel Loans, eines wissenschaftlich hochstehenden Juden, und wurde durch ihn auf die jüdischen Schriften über die Kabbalah aufmerksam gemacht. Dieses hebräische Wort bedeutet „Ueberlieferung“, Tradition, und kam in Gebrauch für Schriften verschiedener Juden des 9.—12. Jahrhunderts nach Christus, welche nach der Behauptung ihrer Urheber die Niederschrift von Offenbarungen enthalten, welche Gott einst schon dem ersten Menschen Adam, dann weiter dem Abraham, dem Moses und anderen Personen „mündlich“ gemacht habe, und die früher Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch entweder nur mündlich fortgepflanzt oder, soweit sie etwa aufgezeichnet waren, streng geheim gehalten worden sind³⁾. Diese Schriften erregten so sehr Reuchlins Aufmerksamkeit, dass er im Frühjahr 1493 sich abermals nach Linz begab, bis August, oder länger, dort verweilte und bei Loans weiter Hebräisch trieb und sich in kabbalistische Schriften vertiefte.

Im Jahre 1494 gab Reuchlin, der nun in seinem 39. Lebensjahre stand, zu Basel bei dem Drucker Amorbach eine Lateinische Schrift heraus mit dem Titel *De verbo mirifico*, „Vom wunderthätigen Wort“⁴⁾. Es ist in drei Bücher eingeteilt, von welchen

¹⁾ Index . . . Brit. Mus. No. 7291. 7292. 7295. 7296. 7307. Der babylonische Talmud erschien in den Jahren 1520—22 zu Venedig bei Daniel Bomberg in 12 Bänden, und zwar mit einem päpstlichen Privilegium (!). Wolf, *Bibliotheca hebraica* 2, 883. 892. 896.

²⁾ Hain No. 6032. 6033.

³⁾ Geiger 37. 105. 111—112.

⁴⁾ Die erste Ausgabe giebt den Druckort nicht an; das Jahr 1494 ergibt sich aus dem vorangedruckten Brief. Titelblatt: *De verbo mirifico*; dann folgt ein Brief des Konrad Leontorins an Jakob Wimpheling, d. d. Speier, April 1494, mit einem warmen Lobe des Buchs; dann Überschrift:

das erste von der Philosophie, ihren Aufgaben und Grenzen handelt, das zweite jüdische Geheimlehren der Cabbalah vorträgt und das dritte auseinandersetzt, welcher Nutzen daraus für das Christentum gezogen werden könne. Dies geschieht in Gestalt eines Gesprächs zwischen drei Personen, die sich zufällig in Pforzheim treffen, dem Sidonius, einem Phönizier und Anhänger der Philosophie des Griechen Epikur † 271 vor Chr., Baruchias, einem gelehrten Juden, und Capnion, einem christlichen Weisen, nämlich Reuchlin selbst, der damit mit seinen eigenen Ansichten offen hervortritt, wenn er auch manche davon dem Sidonius oder Baruchias in den Mund legt.

Der Gedanke, philosophische und religiöse Lehren in der Form von Gesprächen zwischen heidnischen Philosophen, Juden und Christen vorzutragen, war nicht neu; schon Peter Abälard, † 1142, hatte ein solches verfasst¹⁾; auch die Kabbalah war schon vorher von dem Italiener Johann Pius, Graf von Mirandula (geb. 1462, gest. 1494) als eine Quelle göttlicher Offenbarung in einem handschriftlich verbreiteten Werk gepriesen worden, zu der Zeit, als Papst Sixtus IV. befahl, die Bücher der Kabbalah ins Lateinische zu übersetzen, was auch mit einigen derselben geschehen ist²⁾; allein nachher hatten die Mönche gegen den Grafen von Mirandula darum eine Anklage wegen Häresie erhoben, von welcher ihn Papst Alexander VI. am 18. Juni 1493 glücklicherweise freisprach. Sein Werk wurde dann im Jahre 1498 durch seinen Neffen Johann Franz Pikus und zwar in Venedig im Druck bekannt gemacht. Reuchlin hatte den Mirandula während seines Aufenthalts in Italien im Jahre 1490 persönlich kennen gelernt und auch mit anderen Gelehrten, die sich mit der Kabbalah beschäftigten, verkehrt. Doch bleibt „das wunderthätige Wort“, trotz mancher Anlehnungen an Vorgänger, im Wesentlichen das geistige Eigentum Reuchlins³⁾.

Einige seiner Grundgedanken sind: Gott ist unendlich, Schöpfer der ganzen Welt, folglich eine unbedingte Einheit, bei

Praefatio, darunter: Joannes Reuchlin Phorcensis in libros Capnion vel de verbo mirifico praefatio. Die einzelnen Bücher haben die Überschrift: Jo. Reuchlin Phorcensis Capnion vel de verbo mirifico: liber primus; liber II, liber III. Hieraus ergibt sich, dass der Name des Buchs vollständig lautet „Rauch oder vom wunderthätigen Wort“. Es sind im Ganzen 50 Blätter Folio. Eine zweite Ausgabe erschien 1415 bei Anshelm in Tübingen, 62 Blätter Fol., im Inhalt so gut wie unverändert.

¹⁾ Abaelardi Opera, ed. Cousin 2, 643—719.

²⁾ Reuchlin, Ratschlag v. 1510 (im Augenspiegel).

³⁾ Eine kurze Darstellung des Inhalts geben: Erhard 2, 247—257. 1830 Franck, Adf., Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer. Aus d. Französischen übers., vermehrt u. verbessert v. Ad. Gelinek. 1844. S. 8—11. Franck urteilt S. 7 nicht sehr günstig über Reuchlins Verfahren.

der man von keiner Zahl reden kann, da der Begriff einer Zahl nur der Mannichfaltigkeit zukommt. Alles andere ausser Gott, alle Kräfte, sind seine Geschöpfe und bloss seine Diener, denen zwar Achtung aber keine Anbetung gebührt. Wenn es ausser Gott nur Diener Gottes giebt, so kann es keinen Teufel geben und keine Macht des Teufels zu zaubern und Menschen Zauberkräfte zu verleihen; Reuchlin tritt auch dem Hexenwahn mehrmals ausdrücklich entgegen, ebenso wie der Alchymie und der Sterndeuterei (Astrologie)¹⁾.

Die reine Gottes-Erkenntnis können die Menschen nur durch göttliche Offenbarung erhalten, dadurch, dass Gott ihrem Geiste etwas von seinem Geiste mitteilt, dem einen mehr, dem andern weniger; zu diesem Zwecke kann Gott den Menschen auch übernatürliche Kräfte verleihen, also Wunder durch ihn verrichten lassen. Eine solche Vereinigung Gottes mit Geschöpfen, und zwar eine im höchsten Grad wunderbare ist die mit Jesus, den er aus einer Jungfrau entstehen liess und als Lehrer für die Welt auswählte. Das erste höchste heilbringende Wort (verbum) ist der aus 4 hebräischen Buchstaben bestehende Name Gottes *Jhvh*, ein Vierbuchstabenwort (Tetragrammaton), welches die Konsonanten des Namen *Jehovah* darstellt; denn die Juden liessen in ihren Schriften die Vokale weg; das zweite heilbringende Wort ist aus dem ersten durch Einfügung eines *s* gebildet, *Jhsrh*, ein Fünfbuchstabenwort, Pentagrammaton, der Name *Jeschuh*, im Griechischen *Jesus*. Der Name Messias, Christus ist unpassend, weil er etwas viel Geringeres, nur eine einzelne Eigenschaft bezeichnet. Dass die heilbringenden Worte der hebräischen Sprache angehören, erklärt sich daraus, dass sie diejenige ist, „in der Gott mit den Menschen, die Menschen mit den Engeln geredet haben, von Angesicht zu Angesicht“²⁾.

Das waren in etwas geheimnisvoller Einkleidung höchst kühne Gedanken, in denen nichts mehr von der Dreizahl Gottes und noch weniger von einer anzubetenden Mutter Gottes und anderen göttlichen Heiligen zu finden war.

Das Buch rief bei vielen freieren Köpfen Begeisterung hervor; Agrippa von Netterheim hielt 1509 darüber Vorlesungen, Andreas Karlstadt in Wittenberg trug sich im Juli 1516 mit der gleichen Absicht; aber Zurückhaltung waltete doch vor, und bei Altgläubigen tiefe Abneigung. Eine neue Auflage erlebte das Werk im Jahre 1514 bei Anshelm in Tübingen, neuere noch 1532, 1552 und 1587. In der Folge hat Reuchlin dem Gegenstand uuverwandelt weiter nachgedacht und im Jahre 1517 in seinem Werk „De arte cabalistica“ erheblich freiere Ansichten vorgetragen.

Auf seiner dritten Reise nach Italien, die er im Sommer

¹⁾ Geiger 176—177. 195.

²⁾ Geiger 160. 161.

1498 im Auftrag des Kurfürsten Philipp von der Pfalz unternahm, und die zu einem längeren Aufenthalt in Rom führte, nahm er von Neuem bei einem Juden, Obadja Sforno aus Cesena hebräischen Unterricht, konnte auch hebräische Drucke und Handschriften erwerben¹⁾.

Im Jahre 1506 veröffentlichte Reuchlin zu Pforzheim bei Thomas Anshelm ein grosses Werk, „Hebräische Anfangsgründe“, rudimenta Hebraica, 621 Folio-Seiten, welches ein hebräisches Wörterbuch und eine hebräische Grammatik enthielt, unter Beifügung zahlreicher Belegstellen. Beide sind in der Hauptsache nur lateinische Übertragung des Wörterbuchs und der Grammatik des David Kimchi, mit vielen Erweiterungen und Heranziehung auch anderer hebräischer Schriften¹⁾. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass Reuchlin bei einer grossen Anzahl von alttestamentlichen Stellen den hebräischen Text mit der lateinischen Übersetzung der römischen Kirche (Vulgata) vergleicht und letztere für fehlerhaft erklärt²⁾, ebenso bei nicht wenigen Gelegenheiten die vom heiligen Hieronymus und vom Nordfranzosen Nikolaus von Lyra († 1340) gegebenen Auslegungen berichtigt.

In der Vorrede zum dritten Buch verteidigt er das Recht zur wissenschaftlichen Prüfung der Texte der heiligen Schriften in sehr beredter Weise, zum Teil in Ausdrücken, die an des Erasmus schon im April 1505 erschienene Vorrede zu Valla's Anmerkungen zum neuen Testament erinnern. Reuchlin schliesst seine Rede mit den Worten: „Wenn ich auch den heiligen Hieronymus wie einen Engel verehere, und den Lyra als einen grossen Lehrer achte, so beuge ich mich doch vor der Wahrheit, wie vor Gott“³⁾. Im „Wunderthätigen Wort“ hatte er übrigens bereits bemerkt, dass auch der hebräische Text an vielen Stellen durch Ungelehrte verderbt worden sei und man versuchen müsste, das Richtige wieder zu ermitteln.

Durch dieses Buch galt er nun als der erste Kenner der hebräischen Sprache und es kamen in der Folgezeit eine Reihe junger Leute nach Stuttgart, um sich bei ihm über hebräische Sprache und Literatur näher zu unterrichten, darunter Philipp Melanchthon und Johann Oekolampad⁴⁾. Der Absatz blieb übrigens viele Jahre hindurch gering; Reuchlin hatte das Buch auf eigene Kosten drucken lassen und hat vielleicht nie erlebt, dass ihm dieselben ersetzt wurden. Vom Talmud kannte Reuchlin bis 1512 gar nichts; er sagt 1510 selbst, er hätte ihn gern doppelt

¹⁾ Pellikanus hat im Jahre 1503 zu Basel eine kurze hebräische Sprachlehre herausgegeben. De modo legendi et intelligendi Hebraea. 4°. Erhard 2, 217.

²⁾ Ein Verzeichnis solcher Stellen giebt Geiger 46. 106.

³⁾ Erhard 2, 223. Geiger 146.

⁴⁾ Geiger 108.

bezahlen wollen, sei aber ausser Stand gewesen ihn zu erhalten; im Jahre 1512 erwarb er einen Teil, den Sanhedrin (oder richtiger die Gemara) des Jerusalemers Talmud¹⁾.

II.

Zu Ende des 15. Jahrhunderts gab es in fast allen grösseren Ländern Deutschlands keine Juden mehr; sie waren im Lauf der Jahrhunderte mit grösster Grausamkeit vertrieben worden und die übrig gebliebenen fristeten in abgelegenen kleinen Dörfern oder Städtchen ein kümmerliches Dasein; auch in den wenigen Reichsstädten, wo sie noch Duldung genossen, bedeuteten sie wenig. Die Feindschaft der Mönche gegen sie hatte aber keine Verminderung erfahren; fortwährend kam es hier und dort zu Anklagen, dass von Juden geweihte Hostien gestohlen und durchstochen oder Christenkinder geschlachtet worden seien, um deren Blut zu allerlei abergläubischen Zwecken zu verwenden, und diese unsinnigen Beschuldigungen wurden allemal durch schensliche Folterqualen unfehlbar bewiesen.

Jetzt wurde auch die Druckerpresse in Bewegung gesetzt, um Angriffe auf das Judentum in weite Kreise zu tragen; insbesondere erschien 1482 zu Augsburg eine lateinische Schrift „Einwürfe gegen Aussprüche des Talmut, des Verführers der Juden“, die seitdem zahlreiche Auflagen erfuhr²⁾.

Bedauerlicher Weise beteiligte sich an diesen hässlichen Angriffen ein Mann, von dem man es am wenigsten hätte erwarten sollen, Johann Reuchlin. Im Jahre 1505 gab derselbe bei Aushelm in Pforzheim eine kleine Flugschrift von 6 Blättern in Quart heraus folgenden Inhalts³⁾: Ein Edelmann (der nicht genannt wird) habe ihn als einen mit hebräischen Dingen vertrauten Mann ersucht, ihm etwas aufzuschreiben, worüber er sich in freien Stunden mit seinen Juden besprechen und eine merkliche Besserung erreichen könne; diesem Ersuchen wolle er nachkommen und rate also, er möge den Juden die 13 Jahrhunderte lange Zeit ihres Herumirrens in der Fremde vorhalten und ihnen als Grund dieses Unglücks ihre grossen Sünden angeben, die sie als ganzes Volk begangen haben, ehemals, indem sie den Messias verspotteten und töteten, und in der Gegenwart, indem sie Christus noch täglich verspotten, ebenso Gott den Vater, als hätte er keinen Sohn zeugen können, desgleichen die Jungfrau Maria. Solche Lästerungen fänden sich namentlich in dem Buche Nizachon und

¹⁾ Geiger 116—118.

²⁾ *Objectiones in dicta Talmut seductoris Judeorum*. Eine datierte 1482 zu Augsburg, eine andere 1499.

³⁾ „Docter johanns Reuchlins tütsch missive, warumb die Juden so lang im ellend sind.“ Ein Abdruck bei Böcking. *Op. Hutteni* 6, 177—179 mit Auslassung der hebräischen Stellen. Vergl. Geiger, 206—208.

Bruder Fol und ihrer Feindschaft gegen die Christen gäben sie Ausdruck in einem in ihren Synagogen gesprochenen Gebet Vleschumadin. Wie die christliche Kirche an jedem Karfreitag thue, so bitte auch er, Reuchlin, Gott, dass er die Juden erlächten und zum wahren Glauben bekehren, und sie aus dem Gefängnis des Teufels erlösen möge. Am Schlusse heisst es: „Das hab' ich Euch für das erste wollen entdecken, mit ihnen zu reden; — mit dem Erbieten, welcher vom Messiah und unserm rechten Glauben gern wollt' unterwiesen werden, dess wollt' ich mich williglich annehmen, und helfen, dass er keine Sorge dürfte haben um zeitliche Nahrung, sondern möchte Gott ruhiglich dienen und aller Sorge frei sein.“ Also durch Belehrung und Gebet will Reuchlin die Juden bekehren, nicht mit Gewalt zwingen, und zeigt hiermit mehr Duldsamkeit als der mit Unrecht so sehr gepriesene Freiburger Rechtsgelehrte Ulrich Zasius, der in einer im Jahre 1508 gedruckten Schrift mit Überbietung des kanonischen Rechts es für zulässig erklärte, kleine Kinder der Juden auch gegen den Willen des Vaters zu taufen¹⁾; aber dass ein Mann wie Reuchlin, der Verfasser des „Wunderthätigen Worts“, widersinnige und ungerechte Beschuldigungen gegen die Juden wiederholt hatte, musste sehr nachtheilig wirken und ist Ursache geworden, dass die Dominikaner bei ihren Unternehmungen gegen die Juden anfänglich glaubten, auf die Mitwirkung Reuchlins rechnen zu können.

Die Dominikaner und päpstlichen Ketzermeister in Köln hatten seit 1480 eine allgemeine Verfolgung der Häretiker unter dem Namen von Hexen eingeleitet und zu diesem Zweck den Hexenhammer verfasst; im Jahre 1504 war Jakob Hochstraten nach Köln gekommen, zum päpstlichen Ketzermeister ernannt und ihm die besondere Vollmacht erteilt worden, häretische und überhaupt schädliche Bücher innerhalb ganz Deutschland zu vernichten. Dieser sehr kluge aber ebenso ganz verfinsterte und von mönchischer Gewaltthätigkeit besetzte Mann hatte mit grosser Klarheit erkannt, wohin die sich allerwärts regende geistige Bewegung zu führen drohe, welche Gefahren gegen die Hierarchie im Anzuge seien, und war entschlossen, sich mit ganzer Kraft dagegen zu stemmen. Als ein geeignetes Mittel dazu erschien ihm ein Feldzug gegen die Juden, um ihre allgemeine Beraubung und Vertreibung zu bewirken, zu dem Hauptzweck, die Aufmerksamkeit des niederen Volks von den eigentlich religiösen Fragen abzulenken und es zu gierigen Leidenschaften zu entflammen; dieses Kunststück hatten die Mönche schon im 12. und 14. Jahrhundert mit grösstem Erfolge aufgeführt, und es gehörte zu den stehenden Waffen ihrer Jahrhunderte alten Kriegskunst.

Als Werkzeug, um seine strengen Massregeln einzuleiten, wählte er einen getauften Juden Namens Johann Pfefferkorn, in

¹⁾ Zasius, U., De Judaeis parvulis baptizandis quaestiones III 1508.

der Berechnung, dass die Beschuldigungen gegen die Juden eher Glauben finden würden, wenn sie von einem Sachkenner aus ihrer eigenen Mitte vorgebracht würden. Pfefferkorn war 1503 zu Köln getauft und auf Empfehlung der Dominikaner Verwalter des Spitals geworden, kein Priester, auch verheiratet¹⁾. Im Jahre 1507 verfasste dieser Spitalmeister eine Schrift gegen die Juden unter dem Titel: „Spiegel einer jüdischen Ermahnung zu Christus, herausgegeben zu Köln durch Johann Pfefferkorn, ehemals Jude nun Christ, 1507 Mitte September. Die Schrift war Lateinisch verfasst, was er gar nicht verstand, und erschien im nämlichen Jahr zu Köln auch in Niederdeutscher Sprache und zu Nürnberg in Oberdeutsch und 1508 wieder Lateinisch in Köln, natürlich alles auf Kosten der Dominikaner. Er verlangt darin, dass man die Juden, da sie gütlich nicht zu bekehren seien, zwingen Christen zu werden, und zwar dadurch, dass man ihnen das Zinsnehmen (den Wucher) verbiete, sie zum Besuch der christlichen Predigten anhalte und ihnen ihre Bücher wegnehme, durch die sie sich in ihrer Verstocktheit hauptsächlich bestärkten. Schlag auf Schlag folgten weitere Schriften in lateinischen und deutschen Ausgaben; 1508 die „Juden-Beichte“, worin gesagt wird, dass ihre Bücher Flüche enthielten, am 3. Januar 1509 das „Osternbuch“, welches die jüdischen Gebräuche beim Passah schildert und erklärt: die Juden seien Ketzer des alten und des neuen Testaments und schuldig des Gerichts nach dem Gesetze Moses (!), ein schwerwiegender Satz, da auf Ketzerei, abgesehen von Leibes- und Lebensstrafen, immer die Strafe der Einziehung des ganzen Vermögens stand. Im gleichen Januar 1509 und wieder im März kam der „Judenfeind“ heraus, worin den Juden alle möglichen Schlechtigkeiten aufgehalst werden, dass sie Christum, seine Mutter Maria, alle Heiligen lästerten, den jüdischen Ärzten insbesondere, dass sie Christen, die sich ihnen thörichterweise anvertrauten, absichtlich zu Grunde richteten. Pfefferkorn fordert auf, den Juden alle ihnen bestellten Unterpfänder wegzunehmen, alle ihre Kinder mit Gewalt in der christlichen Religion zu erziehen, und die Alten, wenn sie sich nicht bekehren lassen wollten, zu verjagen; die Unterthanen sollten in Haufen versammelt vor ihre Obrigkeit rücken und die Vertreibung der Juden fordern, und falls dieses Verlangen unerhört bliebe, die Sache Gott und anderen christlichen Herren klagen, worin nicht undeutlich die Aufforderung zu Selbsthilfe und Aufruhr ausgesprochen lag²⁾. In einem vordruckten Widmungsschreiben an den Erzbischof von Köln bittet Pfefferkorn denselben um Schutz, da die Juden ihm angeblich nach dem Leben stellten (!). Der Kölner Dominikaner Örtwin Gratius zierte diese Schrift mit einem lateinischen Gedicht.

¹⁾ Geiger 209. 255.

²⁾ Erhard 2, 296. Geiger 213.

Im nämlichen Jahre 1509 trat auch noch ein anderer getaufter Jude, Victor von Carben, Dominikanermönch und Priester zu Köln, in einer lateinischen mehr gelehrten Schrift gegen die Juden auf; auch diese empfahl Ortwin Gratius durch ein vorangestelltes Gedicht ¹⁾.

Nachdem so alles genügend vorbereitet war, wurde Pfefferkorn zum Kaiser Maximilian geschickt, um von diesem Beistand zur Vernichtung der Judenbücher zu erlangen. Ausgerüstet mit Empfehlungsschreiben der Dominikauer von Mainz, Oppenheim, Heidelberg, Ulm und München, sprach er erst bei des Kaisers Schwester Kunigunde, Wittve Herzog Albrecht IV. von Bayern, jetzt Franziskaner-Nonne nach der dritten Regel, zu München vor, erhielt auch von ihr Briefe und reiste weiter in das kaiserliche Heerlager, das sich eben zu Padua befand. Seine Beredsamkeit, welche den Kaiser in schmeichelhaften Worten daran erinnerte, dass er Oberherr aller Juden im Reich, vor allem aber zum Beschützer des christlichen Glaubens berufen sei, hatte glänzenden Erfolg; ohne viel Besinnen behändigte ihm Maximilian eine am 19. August 1509 ausgestellte kaiserliche Urkunde des Inhalts: den Juden im ganzen Reich befehle er, alle ihre Bücher, die gegen den christlichen Glauben gerichtet seien oder ihrem eigenen Gesetz zuwiderliefen (also den Talmud und die Kabbala), seinem kaiserlichen Diener Johann Pfefferkorn, als einem gründlichen Kenner ihres Glaubens vorzuzeigen; demselben erteile er Vollmacht, solche Bücher wegzunehmen und zu unterdrücken, „übrigens mit Wissen, Rat und in Gegenwart des Pfarrers, auch zweier vom Rat oder der Obrigkeit jedes Ortes“ ²⁾.

Damit war das Schicksal aller Judenbücher in die Hand dieses nichtswürdigen Pfefferkorn gelegt; denn eine „Zustimmung“ des Orts Pfarrers und der Ortsobrigkeit war nicht verlangt, und was konnten denn Personen, die kein Hebräisch verstanden, auch wenn sie etwa den Juden nicht unfreundlich gesinnt waren, für Einwendungen gegen den Beschluss des kundigen Juden erheben? Auf der Rückreise besuchte Pfefferkorn in Stuttgart Johann Reuchlin und ersuchte ihn, mit an den Rhein zu reiten und das kaiserliche Mandat vollstrecken zu helfen, erhielt aber eine ablehnende Antwort. Sein Geschäft begann er in der freien Reichsstadt Frankfurt a. M., wo eine grosse Judengemeinde lebte, und fand den Rat bereit, alle Bücher der Juden vorläufig in seinen

¹⁾ Victor de Carben, olim Judens, Opus aureum ac novum . . . in quo omnes judeorum errores manifestantur etc. Col. 1509 4^o mit voranstehendem Epigramm des Ortwin Gratius.

²⁾ Die Urkunde Maximilians in der ursprünglichen deutschen Fassung teilt Pfefferkorn in zwei seiner Schriften mit: „In Lob und Ehr dem Kaiser Maximilian“ 1510 Kap. 3 und „Streitbüchlein“ 1516. A. 3b. Geiger 216 Anmerkung.

Besitz zu nehmen, nicht bloss den Talmud und spätere rabbinische Werke, sondern auch die hebräische Bibel ¹⁾; dann ging er weiter nach Mainz, Bingen, Lorch und anderen Orten, und liess auch dort die Bücher wegnehmen, also im Lande des Erzbischofs und Kurfürsten von Mainz; allein der damalige Erzbischof Uriel von Gemmingen erhob sofort Einspruch gegen diesen Eingriff in seine geistliche Gerichtsbarkeit und landesherrliche Gewalt und verbot allen Klerikern seiner Diözese, bei den Massregeln Pfefferkorns mitzuwirken, bis auf weitere Weisung. Als ihn aber dann Pfefferkorn aufsuchte und ihm die kaiserliche Vollmacht vorzeigte, erklärte er sich bereit, einer Vernichtung der den Juden in der Reichsstadt Frankfurt abgenommenen Bücher nicht entgegen sein zu wollen, wenn zuvor auf weitere Anordnung des Kaisers Sachverständige entschieden haben würden, welche Bücher die Vernichtung verdienten. Pfefferkorn sah ein, dass er sich dem fügen müsse, reiste also von neuem nach Italien zum Kaiser und erlangte von diesem am 10. November 1509 zu Roveredo einen neuen Befehl, und zwar an den Erzbischof Uriel von Mainz: derselbe solle Gelehrte von den Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, ferner den Jakob Hochstraten, den Viktor von Carben und den Johann Reuchlin zu sich berufen, durch diese die Juden von Frankfurt verhören lassen und dann die Bücher, welche diese Gelehrten verdammen würden, dem Pfefferkorn zur Vernichtung übergeben. Der Kaiser erwähnt in seinem Befehl, die Frankfurter Jüdischheit hätte zu ihm gesandt und vorstellen lassen, dass Pfefferkorn der Sachen nicht verständig sei. Uriel that aber nichts, schon weil ihm der Kaiser nicht auch das nötige Geld geschickt hatte, um den Gelehrten ihre Reise nach Mainz oder Aschaffenburg zu zahlen. Am 9. Juni 1510 langte beim Frankfurter Rat zu allgemeiner Überraschung eine Weisung des Kaisers an, den Juden ihre Bücher „bis auf weiteren Befehl“ zurückzugeben. Ohne Zweifel hatten sich die Juden am kaiserlichen Hof von neuem Gehör verschafft.

Pfefferkorn war inzwischen mit zwei neuen Schriften hervorgetreten, einer grösseren unter dem Titel „In Lob und Ehr dem allerdnrchlanchtigsten . . . Fürsten . . Maximilian“, Köln 1510 (wahrscheinlich im Januar), worin er den pfiffigen Vorschlag macht, den Juden Eide abzunehmen, dass sie keine Bücher verheimlichten, etwa auch sie so lange fasten zu lassen, bis sie alles ablieferen; dann einen nur 4 Quart-Seiten grossen Brief an alle Fürsten und Städte, mit der Aufforderung, die vom Kaiser befohlene Wegnahme der Bücher sofort zu vollziehen. Auf die Nachricht von der Rückgabe der Bücher in Frankfurt, brach er zum drittenmal zum Kaiser auf, traf ihn in Füssen am Lech und

¹⁾ Das sagt Pfefferkorn selbst in seiner Schrift von 1510 „in Lob und Ehr Herrn . . . Maximilian“. Geiger 223.

erlangte „mit ungeheurer Mühe“, wie er selbst berichtet, am 6. Juli 1510 einen neuen Befehl an den Erzbischof von Mainz, von den früher bezeichneten Gelehrten „schriftliche“ Gutachten einzufordern; unterm 26. Juli folgten weitere kaiserliche Befehle, die an die Universitäten und die Gelehrten selbst gerichtet waren und vom Erzbischof diesen zuzustellen seien.

Die Gutachten, mit Ausnahme des sehr verspäteten von Erfurt, gingen im September und Oktober ein; das Heidelberger wich in der Sache aus und verlangte eine mündliche Verhandlung, Köln erklärte sich für Belassung der biblischen Schriften in den Händen der Juden, aber für Einziehung aller andern und genaue Prüfung derselben, dem sich Hochstraten und Carben anschlossen; Mainz aber hielt es für notwendig, auch die hebräischen Bibeln wegzunehmen und ihren Inhalt zu prüfen; Reuchlin sprach sich im wesentlichen gegen jede Einziehung aus, wie noch unten zu zeigen. Am 29. Oktober 1510 schickte der Erzbischof den Pfefferkorn an den Kaiser ab, um ihm die 6 Gutachten samt einem Schreiben zu überbringen, worin er in Übereinstimmung mit der Mainzer theologischen Fakultät empfiehlt, den Juden alle Bücher wegzunehmen, die Bibeln auf ihren Inhalt zu prüfen, alle übrigen Bücher christlichen Prälaten zur Aufbewahrung zu übergeben, die wertlosen zu verbrennen. Maximilian übertrug die Prüfung 3 Gelehrten, die sich für Belassung der Bibel in den Händen der Juden und für Prüfung der übrigen aussprachen, verfügte aber nichts, sondern schrieb am 11. Januar 1511 an den Erzbischof: die Sache sei wichtig und bedürfe gründlicher Erwägung, daher er mit dem Erzbischof und den anderen Ständen des Reichs, also auf dem Reichstag, darüber zu verhandeln und zu beschliessen gedenke. Damit war sie staatsrechtlich begraben, da es zu einer solchen Verhandlung auf dem Reichstag gar nicht kommen konnte¹⁾.

Die Dominikaner wussten sehr wohl, dass vorzugsweise Reuchlins Gutachten diese kaiserliche Entscheidung herbeigeführt habe, und warfen darum ihren ganzen Hass auf ihn; aber es bestanden noch andere Gründe, ihm aufsässig zu sein. In seiner Schrift „Vom wunderthätigen Wort“, 1494, und in seiner hebräischen Grammatik von 1506, welche zahlreiche Fehler der lateinischen Übersetzung des alten Testaments nachgewiesen hatte, hatten sie längst gefährliche Häresien entdeckt, über die sie vorläufig nur aus Klugheit schwiegen. Zunächst beschlossen sie, das Gutachten zum Gegenstand eines Angriffs auf Reuchlin zu machen, und wurde wieder Pfefferkorn vorgeschickt. Zur Frankfurter Ostermesse 1511 liess derselbe ein in Mainz gedrucktes Buch mit dem

¹⁾ Die Urkunde Maximilians in der ursprünglichen deutschen Fassung teilt Pfefferkorn in zwei seiner Schriften mit: „In Lob und Ehr dem Kaiser Maximilian“ 1510 Kap. 3 und „Streitbüchlein“ 1516. A. 3b. Geiger 216 Ann.

Titel „Hand-Spiegel“ erscheinen, worin er eine grosse Zahl von Äusserungen, die Reuchlin in seinem Gutachten gethan hatte, unter Nennung von Reuchlins Namen, mittheilt, aber unter Verschweigung der von Reuchlin dafür geltend gemachten Gründe, also in falscher Beleuchtung und zum Teil in böswilliger Entstellung, indem er zugleich Reuchlin der Welt als einen schlimmen Häretiker bezeichnet. Ob Pfefferkorn vom Erzbischof von Mainz Erlaubnis erhalten hat, Reuchlins Gutachten einzusehen, ist ungewiss und von ihm selbst niemals behauptet worden; auf jeden Fall war das Gutachten ein amtliches Aktenstück, welches er ohne ausdrückliche Ermächtigung des Kaisers und auch Reuchlins nicht veröffentlichen durfte, am wenigsten in Bruchstücken. Aber er machte sich auch sonst noch über Reuchlin her: Hebräisch verstehe er nur wenig, das Lesen falle ihm so schwer wie einem Esel eine Treppe hinauf zu steigen; die hebräische Grammatik habe er zwar unter seinem Namen drucken lassen, aber nicht selbst verfasst, sondern von andern machen lassen. Für sein Gutachten habe er sich von den Juden viel Geld bezahlen lassen.

Gegen eine solche wahrhaft gefährliche Schmähschrift konnte Reuchlin unmöglich stille sitzen. Am 29. April 1511 begab er sich zu Kaiser Maximilian, der gerade in Reutlingen weilte, um von ihm Hülfe zu verlangen; denn in Erfüllung eines kaiserlichen Auftrages hatte Reuchlin geschrieben und ohne seine Einwilligung war der Inhalt bekannt gemacht worden; gleichzeitig fand sich auch Pfefferkorn ein. Allein der Kaiser fand keine Zeit, sich mit der Sache abzugeben, und liess erklären, dass er den Bischof von Augsburg mit der Untersuchung beauftragen werde; in Wirklichkeit geschah dies aber nicht, und so griff nun Reuchlin zur Feder und veröffentlichte zur Frankfurter Herbstmesse 1511 eine Schrift, die er „Augen-Spiegel“ nannte, worin er nach einer kurzen geschichtlichen Vorbemerkung den ganzen Wortlaut seines für den Kaiser abgegebenen Gutachtens in seiner ursprünglichen deutschen Fassung abdruckt, unter dem Titel: „Ratschlag ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abthun und verbrennen soll“, indem er zugleich in lateinischer Sprache eine Reihe von Erläuterungen beifügte und am Schluss wiederum in deutscher Sprache 34 Unwahrheiten und Entstellungen vorführte, deren sich der „getaufte Jud“, wie er Pfefferkorn stets nennt, schuldig gemacht habe¹⁾.

¹⁾ Doctor Johann Reuchlins, . . . Bundesrichters in Schwaben warthafte Entschuldigung gegen aines getauften Juden, genannt Pfefferkorn, vormals gedruckt ausgegangenes unwarhaftiges Schmachbüchlein. — Augenspiegel. (Darunter eine Brille.) 42 Blätter in 4^o o. O. u. J. [Tübingen 1511 bei Th. Anshelm]. Abgedr. bei Hardt, Herm. v. d., Professor in Helmstädt. *Historia Literaria Reformationis* 2, 16—53. 1717; neuer Abdruck von Mayerhöff. 1836.

Der Ratschlag Reuchlins erscheint als ein Meisterstück geschichtlicher, theologischer und juristischer Gelehrsamkeit, scharfsinniger Beweisführung, klarer, lebhafter, mit feiner Heiterkeit gewürzter Darstellung; er zeigt keinerlei Anflug von Stuttgarter oder Pforzheimer Mundart, sondern die Schriftsprache der deutschen Reichskanzlei und aller Gebildeten, wie sie später allmählich auch Luther in Gebrauch genommen hat. Aus seinem Inhalt sind einige der wichtigeren Sätze, um welche bald ein neunjähriger Kampf in Deutschland und halb Europa entbrannte, hier einzuschalten.

Reuchlin zählt zunächst die verschiedenen Arten der Bücher der Juden auf und sagt: er habe nicht mehr als zwei Judenbücher kennen gelernt, die Lästerungen gegen unsern lieben Herrn und Gott Jesus, seine werthe Mutter, die Apostel und die Heiligen enthielten, nämlich die Bücher Nizahon und Tolduth Jeschu, ha nozri, welche aber von den Juden selbst für unecht erklärt und verboten seien. Sehr ausführlich handelt er dann vom jerusalemern und babylonischen Talmud und schickt voraus, er habe bis jetzt auch für hohes Geld keinen Talmud erlangen können, und müsse daher darüber nach dem Vorbringen derjenigen urteilen, die über ihn und gegen ihn geschrieben haben. Derselbe bestehe aus 4 Teilen; der erste handle von heiligen Dingen, Festen, Ceremonien, der zweite von Kräutern und Samen, die als Heilmittel dienen, der dritte von Ehe und Weibern, der vierte von Gerichten und Rechten. Es sei möglich, dass sich darin auch einzelne Stellen zu Unehren der christlichen Religion fänden; darüber könnten aber nur diejenigen ein Urteil abgeben, die die Sprache des Talmud verstehen; dazu reiche die Kenntniss des Hebräischen allein nicht aus, da sich darin auch Worte aus der babylonischen, persischen, arabischen, griechischen Sprache fänden, und viele schwer aufzulösende Abkürzungen. Bis jetzt habe er in ganz Deutschland keinen Christen kennen gelernt, auch keinen getauften Juden (Pfefferkorn und Tüngern!), die den Talmud verstünden. Sollten sich darin Schmähungen gegen die christliche Religion finden, und man deshalb für notwendig halten, den Talmud zu verbrennen und die Juden zu strafen, so dürfe das nach kaiserlichen Rechten nur nach genugsamer Verhör und rechtmässig ergangenen Urteil geschehen, wie bei ähnlichen Anklagen gegen Christen, „da beide Sekten ohne Mittel Glieder des heiligen Reichs und des Kaisertums Bürger sind, wir Christen durch unserer Kurfürsten Wahl und Kur, die Juden durch ihre Verwilligung und offen Bekenntnis. (Evangelium Johannes, Kap. 19, 15)“. Die kaiserlichen Rechte bänden Christen und Juden. (Nicht undeutlich wird damit verlangt, dass solche Anklagen nicht vor Ketzermeister, sondern vor die ordentlichen Gerichte gehörten.)

Den Talmud zu verbrennen, sei unter allen Umständen zu widerraten, da er zur Widerlegung der Juden und also zur Kräfti-

gung der christlichen Religion grosse Dienste leisten könne. Christus selbst habe das ausgesprochen laut dem Evangelium Johannes, Kap. 5, 39: „Erforschet die Schriften, so viel ihr wähet in denselben das ewige Leben zu haben, und dieselbigen sind von mir Zeugnis gebende“. Da Jesus von einem „Wahne“ spreche, den die Juden in Ansehung der Schriften hegten, so könne darunter nicht das alte Testament, oder doch wenigstens dieses nicht allein gemeint sein, sondern es müsste dies auf die schon lange vor Christus verfassten Schriften der Rabbiner gehen, aus denen der Talmud ausgezogen worden sei¹⁾. Auch der Bischof von Burgis (Burgos in Spanien) habe in seinem Werk über die Bibel an mehr als 50 Stellen den Talmud zu Hilfe genommen, um die Juden zu widerlegen, und ebenso der hochgelehrte Barfüsser Nikolaus von Lyra. Das wird an einzelnen Beispielen näher erläutert. Man verbrenne ja auch heidnische Bücher nicht, welche viel mehr dem Christentum Zuwiderlaufendes enthielten, auch die Schriften der Häretiker nicht, welche ganz mit Absicht die wahren christlichen Lehren angreifen, z. B. des Celsus und Julianus.

Es sei unrichtig zu sagen, die Juden hätten ihre Bücher aus Feindschaft gegen die Christen aufgesetzt; dieselben seien zum Teil älter als Christus. Viele Juden seien der Meinung, jede Nation möge ihren Glauben behalten; „wie uns Christen die Gebote Moses nicht binden, also seien sie den Geboten Jesu nicht unterwürfig, sondern sie seien schuldig Moses Gebot zu halten, da es ihnen Gott gegeben habe, und sonst niemand Anderem; ebenso seien wir Jesus' Gebot schuldig zu halten, denn Gott habe die uns gegeben“. Wenn sie daher die Gottheit Jesu und was damit zusammenhängt, nicht anerkennen, so sei das eben ihr Glaube, und wollten damit niemand geschmäht haben; und die christliche Kirche habe es ebenso angesehen, da sie die Juden seit 1400 Jahren bei sich geduldet. Vieles in ihren Schriften sei auch nur zur Beschirmung ihres Glaubens, zur Verteidigung geschrieben, zur Verteidigung namentlich auch dagegen, weil wir sie jährlich am Karfreitag in unsere Kirchen öffentlich „trenlose Juden“, perfidos Judaeos, schelten, die weder Treue noch Glauben halten, um also zu beweisen, dass sie ihren Glauben vielmehr gehalten hätten.

Die Gesetze über die Häretiker oder Ketzler könnten auf sie keine Anwendung finden; „in den Dingen, die ihren Glauben antreffen, sind die Juden allein ihnen selbst und sonst keinem Richter unterworfen, soll auch darüber kein Christ mögen erkennen; dann sie sind kein Glied der christlichen Kirche und geht uns

¹⁾ In seiner Schrift „*Ein clare verstantnüss*“, 22. März 1512, sagt Reuchlin, er habe diese Erklärung aus dem Burgensis, also aus einer Schrift des Bischofs von Burgis entnommen.

ihr Glaub nichts an“. So lehre auch der Apostel Paulus im I. Brief an die Korinther 5, 12.

Reuchlin kommt dann auf das Gebet Velammeschumadim zu sprechen, in welchem die Juden angeblich die Christen, die christliche Kirche und das römische Reich verfluchten, und versichert, davon stehe in dem Gebet kein Wort, sondern nur, dass Gott die Hoffnungen ihrer Feinde, die sie zu vertilgen trachteten, vereiteln möge. Wie sollte aber das gegen die Christen gehen, „da sie mit uns desselben römischen Reichs Mitbürger sind und in einem Bürgerrecht und Burgfrieden sitzen“, und von den Christen besser behandelt werden als irgend von anderen Völkern. Und ob man sagen wollte, die Juden hätten es aber also im Sinn, so ist zu erwidern, was einer im Sinn habe, könne niemand wissen dann der Schöpfer aller Herzen, und nach kaiserlichen Rechten könne wegen blosser Gedanken niemand gestraft werden. Reuchlin widerruft damit auf's Bestimmteste seine im Jahre 1505 gegen dieses Gebet erhobene Beschuldigung, ohne Zweifel weil er sich inzwischen genauere Kenntnis davon verschafft hatte.

Hinsichtlich der Kabbalah begnügt er sich mit der Bemerkung, dass deren Unverfänglichkeit von zwei Päpsten, Sixtus IV. und Alexander VI., anerkannt worden sei; dagegen geht er auf einen anderen sehr wichtigen Punkt näher ein, nämlich auf die Behauptung, man müsse die hebräischen Bibeln wegnehmen und sie verbrennen, weil die Juden dieselben „gefälscht“ hätten. Er wisse, sagt er, keine Nation auf dieser Erde, die mehr Achtung darauf habe, die heiligen Schriften recht zu schreiben, denn die Juden; denn sie besäßen nicht bloss Verzeichnisse darüber, wie viel Verse jedes Buch habe, sondern auch Erläuterungen (Scholia), aus welchen erschen werden kann, wann eines Buchstabes zu viel oder zu wenig ist. Wenn die vom heil. Hieronymus gefertigte lateinische Übersetzung abweichend laute vom hebräischen Urtext, so komme das von den vielen verschiedenen und fehlerhaften Übersetzungen her, welche der heil. Hieronymus alle benutzt habe. Dafür hatte Reuchlin schon in seiner hebräischen Grammatik 1506 viele Beispiele beigebracht.

Eine merkwürdige Äusserung betrifft den Apostel Paulus: „Unser Apostel Paulus hat alle Künste der Juden gelernt, und ist bei den Rabbinern zur Schule gegangen, was ist aus ihm geworden? mehr denn alle anderen Apostel. Möchte einer sagen: ja, Gott hat ihn dazu gezogen“, dem antwortet Christus, Johannes 6: „es mag niemand zu mir kommen, er werde denn von meinem Vater zu mir gezogen“; darum ist es keine Einrede, denn wir werden alle gezogen wie viel unserer zu dem christlichen Glauben kommen“.

Diese Stelle erklärte Hochstraten bald darauf in seiner Anklageschrift im Prozess zu Mainz für „irrig und nach Häresie schmeckend“, da hiemit die wunderbare Bekehrung des Paulus

geleugnet werde, zu deren Ehren die Kirche jährlich ein besonderes Fest feiere (Pauli Bekehrung, 25. Januar)¹⁾.

Reuchlin streut noch einige nicht streng zur Sache gehörige Bemerkungen ein über die Gewohnheit der alten Weisen, die höchste Weisheit mit verborgenen Reden und Beispielen zu beschreiben. „Daher kommen die sechs Tage der Schöpfung der Welt, während doch alle Dinge in einem Augenblick geschaffen sind. Item das zweischneidig Schwert, das vor dem Paradies hängt. Item, dass Gott hat gesprochen, es hab' ihn gereuet, dass er den Menschen gemacht hat. Item, dass Abraham drei Männer sahe und einen anbetete, und die drei haben mit ihm gegessen, während doch Gott nicht isst. Item, dass Gott ist herab gestiegen gen Sodoma oder auf den Berg Sinai, während doch Gott allenthalben ist, unbeweglich. Item, dass Gott will aufstehn. Item, dass Gott an diesen oder anderen Orten wohnt. Item, dass Gott in ihm habe grimmen Zorn, Hass, Wütere, Rache vornen und hinten. Item Antlitz, Hände und Füße. Item, die alten Weisen heissen die Weisheit Wasser, und die Unweisheit Hunger und Durst“ u. s. w.

Reuchlin beruft sich für seine Ausführungen auf zahlreiche Schriftstellen, namentlich das Wort Jesu, dass man seinen Nächsten wie sich selbst lieben solle, ferner auf zahlreiche Stellen des römischen und kanonischen Rechts, z. B. auf eine Stelle im Decretum Gratiani c. 28 qu. 1., dass man die Kinder der Juden nicht ohne ihren Willen taufen dürfe, woraus er folgert, dass man ihnen ihre Bücher auch nicht ohne ihren Willen nehmen solle; denn Bücher sind manchem so lieb als Kinder. Am Schluss rät er, der Kaiser möge verfügen, dass auf jeder Universität zwei Lehrer der hebräischen Sprache angestellt werden zur Unterweisung der Studenten darin, um sie geschickt zu machen, die Juden mit vernünftigen und freundlichen Worten zu uns herüberzubringen.

In den lateinischen Erläuterungen hat Reuchlin wohl einige Sätze des Ratschlags abgeschwächt, in eine vorsichtiger Form gebracht, aber nichts Wesentliches geändert.

Die weltgeschichtliche Wichtigkeit des Buches lag nicht bloss darin, dass ein gelehrter und hochstehender Mann wie Reuchlin vor ganz Europa das Unternehmen der Dominikaner gegen die Bücher der Juden mit überwältigenden Gründen verurteilte, sondern auch darin, dass er einer Reihe freier Ansichten

¹⁾ Hochstratens Anklageschrift: . . . Pro inserta haberi volumus (particulam), in qua molitur asserere Paulum apostolum gentium doctorem ad fidem non miraculosa sed sola communi vocatione tractum, quod tamen palam ab ecclesia et institutione ejus exorbitare cernitur, dum in ea illius conversionis annis singulis tanquam miraculosae festivitas celebretur (Acta judiciorum A. IIII b).

über das alte Testament Ausdruck gab, und vor allem nicht undeutlich den Grundsatz der religiösen Duldsamkeit, als allein den Lehren Jesu entsprechend, verteidigte, sich damit also zu offenkundig häretischen Ansichten bekaunte. Die gerade damals auf ihren Gipfel gestiegene Feindschaft zwischen Kaiser Maximilian und Papst Julius II. hat ohne Zweifel dazu beigetragen, ihn zu dem kühnen Schritt zu ermutigen.

Als der „Augenspiegel“ dem Stadtpfarrer Peter Meyer zu Frankfurt zu Gesicht kam, erliess er in seiner Eigenschaft als erzbischöflicher Bücher-Zensor ein Verbot gegen den Verkauf des Buchs, wie es scheint ohne Zuziehung der vom Rat zu bezeichnenden zwei Doktoren, schickte es aber auch sofort an die theologische Fakultät in Köln in ihrer Eigenschaft als päpstliches Gericht über häretische Bücher. Sobald Reuchlin davon Kenntnis erhielt, schrieb er an zwei ihm von früher her bekannte Fakultäts-Mitglieder, den Weltgeistlichen Arnold von Tüngern und den Dominikaner Konrad Collin aus Ulm, ziemlich demütig gefasste Briefe und bat um ihre Verwendung; er glaube, was die Kirche auch glaube, und werde sich über Irrtümer stets belehren lassen; man möge ihm die Äusserungen, welche man etwa als der Berichtigung bedürftig halte, näher bezeichnen. Darauf liess ihm die Fakultät am 29. Februar 1512 das Verlangen stellen: er solle alle noch vorhandenen Exemplare des Augenspiegels vernichten und öffentlich erklären, dass er ein rechtgläubiger Mann und ein Feind der Juden und namentlich des Talmud sei¹⁾. Reuchlin lehnte dies ab, gab aber doch am 22. März 1512 eine deutsche Schrift heraus²⁾, worin er zunächst nochmals betont, er habe seinen Ratschlag auf Erfordern des Kaisers als ein Doktor in weltlichen Rechten abgefasst, und wenn er sich darin nach bestem Gewissen freimütig ausgesprochen, so sei allen fürstlichen Räten wohl bekannt, auch in gemeinen Rechten gegründet, dass ein frommer Biedermann in eines löblichen Fürsten Rat frei mag reden, was er sonst am offenen Markt unter der Gemeinde untern vor seinen Mund kommen liesse. Dann erklärt er nachdrücklich ein guter Christ zu sein, der alles glaube, was der heiligen christlichen Kirche Glaub und Satzung ist, den Juden keineswegs ungebührlich gewogen sei, sie vielmehr vor Gott als verdammt halte und den Talmud nur bedingungsweise und mit Einschränkungen in Schutz genommen habe. Dann folgen Erläuterungen seines Ratschlags, die zwar in Vielem zusammentreffen mit den lateinischen

¹⁾ Den Briefwechsel mit Tüngern und Collin, sowie die Schreiben der Kölner Fakultät teilt vollständig in deutscher Übersetzung Erhard 2, 321—339 mit. Vgl. auch Geiger 257.

²⁾ Ain clare verstantnuß in tütsch uff doctor Johannsen Reuchlins Ratschlag von den Judenbüchern, vormalß auch zu latein im Augenspiegel ussgangen. Geben 22. März. [Tübingen.] 14 Blätter in 4°.

Erläuterungen, aber als für grössere Leserkreise berechnet, kürzer und weniger gelehrt gefasst sind. Insoweit also glaubte Reuchlin dem Verlangen der Kölner Fakultät entsprechen zu können.

Im Jahre 1512 liess er in Tübingen bei Anshelm eine lateinische Übersetzung der Schrift des Hippokrates (welches Hippokrates, ist ungewiss) „Über die Vorbereitung des Menschen“, de praeparatione hominis, drucken und sagte in der Vorrede: Die Medizin habe Gott den Engeln mitgeteilt, diese den Juden, und von ihnen hätten sie dann die Griechen, die Römer und endlich die Deutschen empfangen¹⁾, eine Bemerkung, die wiederum den Zweck verfolgt, die Juden als ein gottgeliebtes Volk hinzustellen, und eine gerechte, ehrenvolle Behandlung für sie zu fordern.

Nunmehr trat unterm 28. August 1512 Tugern mit einer grossen lateinischen Schrift hervor, in welcher er 44 Sätze im Augenspiegel Reuchlins, also in seinem Gutachten und in den dazu gegebenen Erläuterungen als ärgerniserregend im einzelnen näher bezeichnet. Ein ihr vorgedrucktes Gedicht des Ortwin Gratius enthüllt klar die Absichten der Dominikaner; er besagt: Ein ungeheures Verbrechen ist begangen, die Mächte der Unterwelt freuen sich und triumphieren; aber die segensreiche Mutter des Jupiter, Jovis alma parens (nämlich Maria), weint, Jesus schmerzen wieder seine Wunden. Möge samt den jüdischen Büchern, die er verteidigt, der Urheber eines so grossen Unheils, Reuchlin, untergehen²⁾. Diese Schrift haben die Dominikaner sofort dem Kaiser zugestellt und es fertig gebracht, dass dieses schwankende Rohr unterm 7. Oktober 1512 einen Befehl an den Rat von Frankfurt erliess, alle Exemplare des Augenspiegels einzuziehen, was indessen wenig Wirkung hatte³⁾. Auch Pfefferkorn schrieb ein neues Buch, den „Brandspiegel“, Ende 1512 zu Köln gedruckt.

Ohne Verzug griff Reuchlin wieder zur Feder und veröffentlichte zur Frankfurter Oster-Messe 1513 eine lateinische Schrift: „Verteidigung Joh. Reuchlins gegen seine Kölner Verläumder“, nämlich gegen Tugern und Pfefferkorn und die ganze dortige theologische Fakultät⁴⁾. Reuchlin wendet sich darin an den Kaiser Maximilian und führt aus: Seine Gegner hätten die Sätze seines Gutachtens entstellt, verfälscht; sie seien gar keine

¹⁾ Geiger 96.

²⁾ Tugern, Arnold de, Articuli sive propositiones de judaico favore nimis suspectae, ex libello teutonico Joannis Reuchlin. Colon. 1512. 4°. Ortuin Gratius: Ah, pereat tantae cladis nequissimus auctor. Geiger 266—269.

³⁾ Den Befehl Maximilians v. 7. Oktober 1512 teilt Pfefferkorn in seinem „Brandspiegel“ mit. Geiger 269.

⁴⁾ Defensio Joannis Reuchlin Phorcensis L. L. Doctoris contra Calumniatores suos Colonenses. Tubingae apud Th. Anshelmum. 1513. 4°. Abgedr. bei v. der Hardt, 2, 53—93. 1717. Fol.

Theologen zu nennen, sondern eher Böcke, Säue, Schüler des Teufels; sie hätten den Handel nur angefangen, um von den Juden Geld zu erpressen; wenn sie das erreicht, die Juden vertrieben und verbrannt hätten, würden sie ihn gewiss in Ruhe lassen; sie massen sich die Gerichtsbarkeit der Bischöfe und der weltlichen Obrigkeiten an, und wollten alle Ordnung umkehren.

Reuchlin wendete sich zugleich an Matthäus Lang von Wellenbnrg, Bischof von Gurk und Kardinal, sowie an einige höchste Beamte des Kaisers mit der Bitte, bewirken zu wollen, dass der Kaiser den Streitigkeiten ein Ziel setzen möge; als Maximilian etwa am 10. Juni 1513 durch die Ulmische Stadt Geislingen kam, konnte Reuchlin ihm sein Gesuch persönlich vortragen und erlangte wirklich einen Befehl, wodurch dem Pfefferkorn und Tugern, sowie andererseits Reuchlin Stillschweigen auferlegt wurde; allein schon einen Monat nachher, am 9. Juli, verschafften sich in Koblenz die Dominikaner Zutritt zum Kaiser und erwirkten eine Aufforderung an die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln, sowie an den Inquisitor, die Verteidigungsschrift Reuchlins, da dieselbe Ärgernis unter dem Volk hervorzurufen geeignet sei, überall wegzunehmen und zu unterdrücken. Auf kaiserliche Weisung schlug der Stadtrat von Frankfurt am 8. September zuerst den früheren Befehl, am 6. Oktober auch den neueren öffentlich an.

Hochstraten hielt nun die Zeitumstände für günstig genug, um als päpstlicher Ketzermeister Anklage wegen Häresie gegen Reuchlin zu erheben, gebrauchte aber die Vorsicht, zunächst vier theologische Fakultäten um ein Urteil über den Augenspiegel anzugehen, Köln, Mainz, Erfurt und Löwen. Die drei ersten hatten schon früher für ausgedehnte Einziehung der Bücher der Juden gestimmt, und liess sich von ihnen ein Verdammungsurteil erwarten; bei Löwen, das ganz in den Händen der Dominikaner war und wo Hadrian von Utrechht den Haupteinfluss hatte, stand dies ohnehin fest. So geschah es auch; auch Erfurt verurteilte den Augenspiegel, jedoch mit dem Beisatz, dass der Verfasser Reuchlin als ein Mann von ausgezeichnete Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wegen seines blossen Irrtums zu entschuldigen sei, umsomehr als die Veröffentlichung seines Gutachtens zunächst nicht von ihm ausgegangen sei¹⁾.

Im August 1513 veröffentlichte Reuchlin eine kleine Schrift, „das Leben des Kaisers Konstantin“, lateinische Übersetzung des Werks eines unbekanntes griechischen Verfassers, vielleicht erst aus dem 15. Jahrhundert stammend; er stellte derselben eine lange Widmung an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen voran,

¹⁾ Die Gutachten tragen folgende Daten: Löwen, 28. Juli 1513, Köln, 16. August 1513, Erfurt, 3. September 1513, Mainz, 13. Oktober 1513. Geiger 283.

an deren Schluss er sagt, dass seine Schriften dem Urteil des Kurfürsten und seiner Universität Wittenberg zu allen Zeiten unterworfen bleiben sollten¹⁾. Der Kurfürst antwortete gnädig, Reuchlin seiner Teilnahme und seines Schutzes versichernd²⁾.

Unterm 9. September 1513 liess Hochstraten dem Johann Reuchlin mittelst eines gewöhnlichen Briefes nach Stuttgart die Vorladung zugehen, sich am 15. September in Mainz vor seinem Richterstuhl als Inquisitor zu stellen³⁾. Der Erzbischof von Mainz hatte auf Ersuchen Hochstratens einige hohe Kleriker beauftragt, als Beisitzer des Gerichts thätig zu sein. Reuchlin schickte zur ersten Tagfahrt einen Bevollmächtigten, der sein Nichterscheinen mit Krankheit entschuldigte, unter Anführung vieler Gründe Hochstraten als verdächtigen, feindlichen Richter ablehnte, und schliesslich eine Appellation an den Papst einlegte. Allein das Gericht füllte, nachdem Hochstraten eine ausführliche Anklageschrift vorgetragen hatte, nichtsdestoweniger das Urteil, dass der Augenspiegel bei schwerer Strafe von Jedermann abzuliefern und dann zu verbrennen sei. Nun handelte es sich noch um die Bestrafung des Verfassers Reuchlin. Da schlug sich das Domkapitel zu Mainz in's Mittel und verlangte einen 15 tägigen Aufschub, um Reuchlin Gelegenheit zu lassen, sich persönlich zu verteidigen, und etwa eine befriedigende Erklärung von ihm zu erlangen. Reuchlin machte sich auch wirklich auf, begleitet von seinem Freund, dem Tübinger Professor der Theologie und Doktor der Rechte Jakob Leup und dem Ritter Heinrich Schilling, einem Beamten des Herzogs Ulrich von Württemberg, welche der Herzog beide zu seiner Unterstützung mitgeschickt hatte, und langte am 8. Oktober in Mainz an. Da erfuhr er, dass Hochstraten am nämlichen Tag das Urteil gegen den Augenspiegel öffentlich verkündigt und allen Klerikern befohlen habe, es von den Kanzeln zu verlesen, erkannte die Nutzlosigkeit jeder weiteren Verhand-

¹⁾ Constantinus Magnus Romanorum imperator, Joanne Reuchlin Phorcensi interprete. 12 Blätter in 4°. Tübingen bei Thomas Anshelm aus Baden. August 1513. Auf die Widmung an den Kurfürsten kommen 4 Blätter, auf die Schrift selbst 8 Blätter. Vgl. auch Steiff, K., Der erste Buchdruck in Tübingen 1881. S. 103.

²⁾ Der Brief des Kurfürsten ist nicht erhalten; das Wesentliche seines Inhalts ergibt sich aber aus Reuchlins Brief an Spalatin v. 31. August 1513. Geiger 332, Anm. 1.

³⁾ Das ganze Verfahren von diesem Mainzer Prozess an bis zum Jahre 1518 ist urkundlich dargestellt in der Schrift: Acta judiciorum inter J. Hochstraten inquisitorem Coloniensium et Johannem Reuchlin L. L. Doc., ex Registro publico autentico et sigillato. Haganoae in aedibus Th. Anshelm. Februar 1518, 46 Blätter in 4°. Ein Abdruck ohne die früheren Abkürzungen bei Hardt, v. der, Hermann, Historia literaria Reformationis 2, 94—130 1717 Fol.

lung, legte im Gasthaus zur Krone vor Notar und Zeugen nochmals Appellation an den Papst ein und reiste ab. Leinp erbot sich mit der Mainzer theologischen Fakultät über die Sache öffentlich zu disputieren, es erklärte sich aber niemand bereit. Hochstraten beraunte inzwischen auf den 12. Oktober eine neue Gerichtssitzung an, um die Appellation als den Privilegien der Inquisition widersprechend verwerfen und gegen Reuchlin ein mindestens auf die Pflicht des Widerrufs lautendes Verdammungsurteil fällen zu lassen. Um den Triumph über Reuchlin recht feierlich zu gestalten, hatte er nicht bloss die Dominikaner von weit und breit eingeladen, sich in Mainz einzufinden, sondern auch jedem, der der Urteils-Verkündigung beiwohnen würde, einen Ablass auf 300 Tage versprochen. Das Donkapitel, in welchem Reuchlin viele Gönner zählte, sendete einen Eilboten an den Erzbischof Uriel nach Aschaffenburg ab, um ihn von allem in Kenntnis zu setzen. Am festgesetzten Tage nahm Hochstraten auf seinem Richterstuhl Platz, umgeben von hunderten von Dominikanern und einer grossen Volksmenge; es war auch bereits ein Scheiterhaufen hergerichtet, um den Augenspiegel darauf zu verbrennen. Da erschien ein Beauftragter des Erzbischofs Uriel, gebot Stille und liess durch einen öffentlichen Notarius folgenden in deutscher Sprache abgefassten erzbischöflichen Befehl laut verlesen: Die Fällung des Urteils sei auf 4 Wochen zu vertagen; wenn der Inquisitor dem nicht Folge geben wolle, hätten die seinem Gericht beigegebenen Mainzer Kleriker sich aller ferneren Teilnahme an demselben zu enthalten, und etwaige Verfügungen des Inquisitors sollten ungültig und nichtig sein. Die Volksmenge brach darüber in Jubel aus, Hochstraten aber war über diese ihm angethane Schmach wie vom Donner gerührt, ausser sich vor Zorn, und schlug gegen diese Einnischung des Erzbischofs sofort eine Appellation an den Papst an die Türen des Doms an, die aber alsbald entfernt wurde¹⁾.

Papst Alexander VI. hatte einst den Ausspruch gethan: er wolle lieber einen der grössten Könige beleidigen, als einen von jenen Bettelorden, die unter dem Schein der Niedrigkeit die ganze christliche Welt tyrannisieren. Das sollte sich auch an Erzbischof Uriel erfüllen; schon 4 Monate nachher, am 8. Februar 1514, erlitt denselben in seinem Schlosse zu Mainz im Alter von nur 45 Jahren der Tod, — ohne Zweifel in Folge der Gebete der Dominikaner. Bald nachher sprengten dieselben aus, er sei aus Gram über einen in Aschaffenburg von ihm verübten Totschlag an einem Diener gestorben²⁾.

¹⁾ Reuchlin erzählt den Vorgang so in einem Schreiben an Wimpeling v. 30. November 1513. Bei Geiger, L., Joh. Reuchlins Briefwechsel. 200—207. 1875.

²⁾ Joannis, Ge. Christ., Rerum Moguntiacarum Tom. 1, 818—823. 1724. Hennes, J. H., Bilder aus der Mainzer Geschichte. 1857. S. 296.

Papst Leo X. nahm wider Erwarten der Dominikaner die Appellation Reuchlins an, und beauftragte am 17./21. November 1513 den Bischof von Speier, die Streitsache zu untersuchen und zu entscheiden¹⁾. Bischof war damals Georg, Pfalzgraf vom Rhein, der dritte von den 9 Söhnen des Kurfürsten Philipp, geb. am 10. Februar 1486 und Bruder des nun regierenden Kurfürsten Ludwig. Es hatte beim Domkapitel Mühe gekostet, ihn durchzusetzen; Kurfürst Ludwig und ein Bevollmächtigter des Kaisers Maximilian begnugten beide bei den adligen Herren des Domkapitels anfänglich nur Achselzucken; da machte sich der Kaiser in Selbstperson nach Speier auf, sprach seinen bestimmten Wunsch aus und drückte jedem Kapitular dabei die Hand; darauf erfolgte am 12. Februar 1513 die einstimmige Wahl (Postulation) des erst 27jährigen Prinzen und unterm 22. Juni 1513 erteilte Papst Leo die Bestätigung unter Nachsicht des Mangels am notwendigen Alter von 30 Jahren; er gestattete Georg auch neben seinem Bischofsamt die Pfründen beizubehalten, die er bisher schon besessen hatte, nämlich Kanonikate zu Köln und zu Trier, die Dompropstei zu Mainz, die er bereits 1499 im Alter von 13 Jahren erhalten hatte, und die Propstei des Stifts St. Donatianus zu Brügge in Flandern, die er dem Kaiser Maximilian verdankte. Zwei Jahre nachher, am 10. Juli 1515 erhielt er die Priesterweihe, am 22. Juli die Bischofsweihe²⁾.

Bischof Georg war ein den Wissenschaften zugethener junger Herr, der zwei seiner Domherren mit der Prüfung der Frage betraute, Thomas Truchsess, damals, oder doch bald darauf Dekan des Kapitels, offenkundiger Freund Reuchlins, und Georg von Schwalbach³⁾. Es wurden drei Tagfahrten angesetzt zur mündlichen Verhandlung; Hochstraten blieb immer aus, schickte nur einen Vertreter, der sich aber auf die Sache niemals einliess; dagegen war Reuchlin in der ersten und dritten Tagfahrt, 26. Januar und 13. März persönlich nebst seinem Anwalt erschienen und hatte seine Appellation begründet und ausgeführt: Hochstraten habe in Mainz das Verfahren übereilt, ihm nicht genügende Zeit gelassen persönlich zu erscheinen, und habe seine Amtsbefugnis als Inquisitor überschritten; denn ob man die Juden Mitbürger des deutschen Reichs nennen dürfe, sei eine Frage des Rechts, ob das jüdische Gebet, das man als christenfeindlich bezeichne, sich auf die Christen beziehe, und ob man jüdische Kommentare gebrauchen solle, eine Frage der Grammatik.

Die Dominikaner hatten inzwischen einen pffiffigen Streich ersonnen, auf einer grossen Versammlung in Nürnberg einen Bruder Johann de Colle zum Inquisitor gewählt, und dieser hatte in

¹⁾ Geiger 298.

²⁾ Remling, Fz. Xav., Gesch. d. Bischöfe v. Speier. 2, 231—235.

³⁾ Erhard 2, 353. Geiger 298.

eigenem Namen einen Befehl erlassen, dass der Augenspiegel als ein die Kirche schmähendes Buch zu verbieten und öffentlich zu verbrennen sei. Das wurde dann auch am 10. Februar in Köln von den dortigen Theologen mit Zustimmung des Erzbischofs vollzogen, und Pfefferkorn nach Speier geschickt, um das Urteil Johann de Colle's dort öffentlich anzuschlagen. So sprangen die Dominikaner mit dem Papst und seinen Anordnungen um.

Untern 29. März 1514 fälltte Bischof Georg im Namen des Papstes das Urteil, dahin lautend: Der Augenspiegel enthalte nichts, was einer Häresie oder einem von der Kirche öffentlich verdammtten Irrtum nahe komme, sei den Juden nicht in unerlaubter Weise günstig, gegen die Kirche und ihre Lehre nicht unehrerbietig; er dürfe überall verbreitet und gelesen werden. Das frühere Urteil werde daher aufgehoben; Hochstraten's Anklage sei ungerecht und wahrheitswidrig und werde ihm und seinen Anhängern ewiges Stillschweigen auferlegt, er auch in die Kosten des Mainzer und Speierer Prozesses verurteilt; im Falle der Weigerung der Zahlung solle ihn die Exkommunikation treffen. Die Kosten wurden durch einen Nachtrag zum Urteil am 24. April auf 111 rheinische Gulden festgesetzt¹⁾.

Hochstratens Anwalt hatte von dem Urteil sofort Kenntnis erhalten; das Gericht gab aber einem öffentlichen Notar Auftrag, es in schriftlicher Abfassung auch noch Hochstraten persönlich mitzuteilen (zu insinniren) und es geschah dies am 18. Mai im Dominikanerkloster zu Heidelberg, wo sich Hochstraten aufhielt. Derselbe erklärte dem Notar, dass er bereits nach Rom appelliert habe, liess seine Appellation auch sofort durch den Druck veröffentlichen.

Eine solche Niederlage hatten päpstliche Ketzermeister bis dahin noch niemals zu verzeichnen gehabt, und Hochstratens Unwille kannte keine Grenzen; er säumte nicht, alle Hebel in Bewegung zu setzen, um beim Papst möglichst schnell die Vernichtung dieses Urteils auszuwirken. Auf seinen Antrieb schrieb Hadrian von Utrecht, damals Dekan des Kollegiatstifts zu Löwen und Vicekanzler der Universität, später Papst Hadrian VI., am 21. April 1514 von Mecheln aus an den Kardinal Bernardinus in Rom, einen Dominikaner, dass er mit allen Kräften beim Papste dahin wirken möge, diese krebbsartige Krankheit bald zu heilen²⁾. Sodann schickten die Kölner Theologen einen Abgesandten nach Paris, um ein Urteil der dortigen Fakultät gegen Reuchlin auszuwirken; Reuchlin erfuhr davon, richtete untern 19. Juli ein Schreiben an dieselbe und schickte ihr seine und

¹⁾ Reuchlin selbst bezeichnete in einem Brief an den Kardinal Petrus Ankonitanus vom 10. Februar 1515 seine Kosten auf mehr als 400 Gulden. Geiger 303. 315—316.

²⁾ Geiger 305.

der Gegner Schriften, damit ihr der wahre Wortlaut sicher bekannt werde; gleichzeitig verwendete sich auch Herzog Ulrich von Württemberg für seinen Rat, indem er die Fakultät ersuchte, es bei der Entscheidung des päpstlichen Kommissars, des Bischofs von Speier, bewenden zu lassen¹⁾. Allein in der Fakultät hatten die Dominikaner das Übergewicht; auch der Beichtvater des Königs Ludwig XII., der Dominikaner Guillaume Petit, seit 1508 Inquisitor für ganz Frankreich, warf sich in's Mittel und bewog den König, wiederholt die Fakultät zur Strenge zu ermahnen²⁾.

Am 2. August 1514 fällte die theologische Fakultät in Anwesenheit von 80 Doktoren und Magistern fast einstimmig das Urteil: Reuchlins Augenspiegel enthalte Schmähungen gegen die heilige Lehre der Kirche, Sätze, die nach Häeresie schmeckten und solche, die ganz häretisch seien. Daher sei das Buch zu verbrennen und Reuchlin zum Widerruf zu zwingen; auch der von diesem beschützte Talmud werde am besten vernichtet³⁾. Nur drei Personen, darunter der Kanzler von Paris, waren für Reuchlin eingetreten. Das Pariser Urteil wurde natürlich eiligst auch nach Rom gesendet.

In Köln erklärten die Dominikaner, der Papst dürfe in Glaubenssachen nicht ohne ein Konzil beschliessen; wenn er fortfahre so falsche Wege zu gehen, müsse man sich auf ein Konzil berufen, nötigenfalls ein neues Schisma herbeiführen⁴⁾. Sie verbreiteten auch Spottbilder, welche Reuchlin mit zwei Zungen und in anderen schimpflichen oder lächerlichen Gestalten abmalten⁵⁾.

Inzwischen waren aber auch Reuchlin und seine Freunde nicht unthätig gewesen; zur Frankfurter Ostermesse kam eine Schrift auf den Büchermarkt: „Briefe berühmter Männer, welche zu verschiedenen Zeiten an Johann Reuchlin gerichtet worden sind“, gedruckt zu Tübingen bei Th. Anshelm im März 1514. An der Spitze steht ein Vorwort des Tübinger Professors Johannes Hildebrandt mit wärmstem Lobe auf den geliebten Reuchlin, und ein mehr lehrhaftes Vorwort von Philipp Melancthon⁶⁾.

Reuchlin wendete sich auch an seine Freunde in Rom mit der Bitte, ihren Einfluss anzuwenden, dass die Beurteilung nicht in die Hände von Gegnern gelegt werde, und erreichte auch diesen Zweck. Anfang Juni 1514 übertrug Leo X. die Ent-

¹⁾ Geiger 287—288.

²⁾ Geiger 286—287.

³⁾ Geiger 288—289.

⁴⁾ Brief von Hermann Busch an Reuchlin, Köln, 30. September (wahrscheinlich 1514). *Illustrium virorum Epistolae ad Reuchlinum*. Fol. y 1. Hagenau, Mai 1519.

⁵⁾ Erhard 2, 367.

⁶⁾ *Clarorum virorum Epistolae Latinae, Graecae et Hebraicae, variis temporibus missae ad Jo. Reuchlin*. Tubingae ap. Thom. Anshelm Bad. 1514. 4°.

scheidung dem Kardinal Dominikus Grimani und Petrus Ankonitanus, zwei Männern, von welchen eine für Reuchlin günstige Entscheidung zu erwarten war. Dieselben luden alsbald Hochstraten zum persönlichen Erscheinen vor, während sie Reuchlin mit Rücksicht auf sein Alter gestatteten, sich vertreten zu lassen¹⁾. Ende September war Hochstraten jedenfalls in Rom anwesend, wahrscheinlich schon früher. Es wurden in vielen Sitzungen die Streitschriften verlesen, von beiden Parteien lateinische Übersetzungen des Augenspiegels vorgelegt, die sich widersprachen, und wollte der Prozess zwei Jahre lang nicht von der Stelle rücken. Übrigens hatten die Richter am 19. Januar 1515 ein gegen die Kölner und den neuen Inquisitor Johann de Colle gerichtetes, strenges Verbot erlassen, während der Schwebelage des Prozesses irgend etwas zur Schmähung der päpstlichen Gerichtsbarkeit oder gegen Reuchlin zu unternehmen²⁾.

Um so eifriger waren beide Parteien bemüht, für sich Stimmung zu machen. In Deutschland schlug die Bewegung für Reuchlin immer mächtigere Wellen; hatten schon die Briefe berühmter Männer gezeigt, dass alle der neuen Zeit zugethanen Gelehrten „Reuchlinisten“ oder „Capnionisten“ waren, wie man sich ausdrückte, so traten nun während des Jahres 1514 eine grosse Zahl von Fürsten und Gelehrten für Reuchlin in die Schranken und riefen die Gerechtigkeit und Milde des Papstes für ihn an: Herzog Ulrich von Württemberg, der Markgraf von Baden, Herr zu Pforzheim, Herzog Ludwig von Bayern, der Deutschordensmeister Johann Adelman von Adelmansfelden, Bischof Wilhelm III. von Strassburg und Hugo I. von Konstanz, nebst 15 Äbten; desgleichen 53 schwäbische Städte³⁾. Auch Kaiser Maximilian, der durch seinen Unbedacht und seine Wankelmütigkeit das ganze Unheil verursacht hatte, schrieb am 23. Oktober 1514 von Innsbruck aus an den Papst, er fühle sich verpflichtet, seinen Rat Johann Reuchlin, einen unbescholtenen, guten, gelehrten und von der katholischen Lehre nicht abweichenden Mann, gegen die Verfolgungen gewisser kölnischer Professoren in Schutz zu nehmen, um so mehr, als eigentlich diese Sache unter die ordentliche kaiserliche Gerichtsbarkeit falle; er ersuche daher den Papst, diese Sache vollständig zu ersticken, damit der ganz unschuldige Gelehrte nicht ferner gequält, sondern der ungestörten Pflege der Wissenschaft zurückgegeben werde⁴⁾. Auch Erasmus blieb nicht

¹⁾ Geiger 307.

²⁾ Geiger 314 oben.

³⁾ Die Namen dieser seiner Beschützer zählt Reuchlin in einem Brief an Papst Leo vom 13. Juni 1515 auf. Geiger 309.

⁴⁾ Kaiser Maximilians Schreiben vom 23. Okt. (1514) ist abgedruckt in *Epistolae illustrium virorum*. Hagenau, Mai 1519 am Schluss F. Geiger 309—310.

stille; er richtete Briefe an Papst Leo X. und an die Kardinäle Grimani und St. Georg, worin er die Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit Reuchlin's pries und ihn den Phönix Deutschlands nannte ¹⁾.

Hochstraten hatte aber ebenfalls seine mächtigen Fürsprecher. Im Mai 1515 hatte er den König Franz I. von Frankreich in Bologna aufgesucht und ihn zu einem Schreiben an den Papst veranlasst, welches denselben unter Berufung auf das Urteil der Pariser Theologen ersuchte, zu Gunsten Hochstratens und der Kölner zu entscheiden²⁾; am 15. Mai 1515 richtete auch Karl, Erzherzog von Oesterreich und Herzog von Burgund, der eben mit 15 Jahren die Regierung angetreten hatte, natürlich auf Antrieb seines Lehrers Hadrian von Utrecht, von Middelburg aus ein recht anmassendes Schreiben an den Papst, worin er es für geboten erklärte, die Sache vor das Konzil zu bringen, und die Löwener Fakultät samt ihrem Kanzler, Hadrian von Utrecht, unterstützten dies durch Briefe vom 16. Mai und 23. Mai³⁾.

Das von Hochstraten wiederholt gestellte Verlangen, die Streitsache vor das seit 1512 versammelte Konzil zu bringen, lehnte der Papst ab, ordnete indessen den beiden Richtern noch weitere 22 Kardinäle, Bischöfe und Doktoren der Theologie zur Seite, von denen übrigens nur 18 wirklich zu den Verhandlungen erschienen. Nach vier Sitzungen fand am 2. Juli 1516 die Schluss-Abstimmung statt, bei welcher jeder einzelne sein Urteil in schriftlicher Fassung abzugeben hatte; alle bis auf Einen sprachen sich für die Unschuld Reuchlins aus, und viele hielten sogar eine Bestrafung Hochstratens für angezeigt. Die Erwartung aber, dass nun von den beiden päpstlichen Richtern ein freisprechendes Enderkenntnis erfolgen werde, ging nicht in Erfüllung; denn der Papst hatte ihnen inzwischen den Befehl zugehen lassen, die Sache vorläufig ruhen zu lassen (*mandatum de supersedendo*)⁴⁾; es schien ihm klüger, es mit den Dominikanern nicht zu verderben; auch konnte es ja kommen, dass der Tod des schon alten Reuchlin bald die Lage veränderte.

Hochstraten betrachtete diesen Ausgang übrigens ganz richtig als eine Niederlage, und bemühte sich vom Papst die Erlaubnis zu erhalten, vor dem Konzil seine Anklage gegen Reuchlin begründen zu dürfen, schlug sogar an dem Thore der päpstlichen Kanzlei eine Erklärung an, dass er sich dazu erbiete; allein umsonst. Hutten, der eben von Rom kam, schrieb am 31. Juli 1516 von Bologna aus an Nikolaus Gerbel: Über des grossen Reuchlin Sache sei guter Hoffnung, das Heil ist in Bereitschaft;

¹⁾ Erasmus, *Epistolae* No. 174, 167, 168. Pag. 149, 141, 144.

²⁾ Geiger 441, Anm.

³⁾ Geiger 311—312.

⁴⁾ Geiger 318—319. Erhard 2, 374.

Hochstraten, obwohl er ungeheure Summen schwitzte, denn so theuer kaufte er seine Hoffnung, hat nichts ausgerichtet, und er, der einst im Vertrauen auf seine Macht alle Guten mit Leichtigkeit belästigte, zieht jetzt gebrochenen Mutes und verlassen wie ein grinzender Wolf von dannen. Erasmus hat sich beim Papst brieflich für Reuchlin verwendet. Wir müssen mit allem Fleiss die beiden Augen Deutschlands, Reuchlin und Erasmus, hochhalten; denn durch sie hat die Barbarei beim deutschen Volk aufgehört.

Hochstraten blieb noch ein ganzes Jahr lang in Rom, unermüdlich drängend und drohend, kehrte aber endlich im Juli 1517 enttäuscht nach Köln zurück. Seine Anklage blieb begraben bis zum Jahre 1520. Wir werden aber sehen, dass er sie nach dem Ausbruch der lutherischen Bewegung von neuem anbrachte und eine Verurteilung des Augenspiegels durch Leo X. auswirkte.

Der Kampf zwischen Reuchlinisten und Dominikanern hatte eine besondere Bitterkeit noch durch eine kleine Spottschrift erhalten, welche unter dem Namen „Briefe dunkler Männer“, *epistolae obscurorum virorum* Herbst 1515, dann im Sommer 1517 in einer Fortsetzung erschien, und die Dominikaner unter Nennung vieler Namen in witziger, zum Teil aber auch übermässig derber Weise verhöhnte. Näher kann indessen an diesem Ort nicht darauf eingegangen werden.

III.

Im März 1517 veröffentlichte Reuchlin, der jetzt in seinem 62. Lebensjahre stand, bei Thomas Anselm in Hagenau ein Buch „Über die kabbalistische Wissenschaft“, *De arte cabbalistica*, 80 Blätter in Folio umfassend, mit einer Widmung an Papst Leo X.¹⁾ Es zerfällt in drei Bücher und ist in die Form eines Gespräches zwischen drei Personen gekleidet, die sich zufällig in der Stadt Frankfurt treffen, nämlich des Juden Simon, des Muhamedaners Marrannus und des Griechen Philolaus; im 1. und 3. Buch führt hauptsächlich der Jude das Wort und preist die Lehren der Kabbalah, im 2. setzt der Grieche die Lehren des Pythagoras auseinander; der Muhamedaner thut hauptsächlich nur Fragen. Reuchlin trägt also nicht wieder, wie im „Wunderthätigen Wort“, im eigenen Namen Ansichten vor, übernimmt also keine Verantwortung mehr, was zu dem Schluss berechtigt, dass es sich in dem Buch um Ansichten handelt, die der christlichen

¹⁾ Joannes Reuchlin Phorcensis L. L. Doc. *De arte cabalistica libri tres. Leoni X dicati. Hagenau apud Thomam Anselmum Mense Martio 1517. 80 Blätter in Folio. Eine Übersicht des Inhalts geben: Erhard, H. Aug., Gesch. d. Wiederaufblühens wissensch. Bildung 2, 257—262. 1830. Geiger, L. 185—195.*

Kirche stärker entgegenstehen, als die im „Wunderthätigen Wort“ früher von ihm vorgetragene; aber es schwindet damit zugleich ein sicheres Urteil über Reuchlins eigene Überzeugungen und es bleiben nur Vermutungen darüber gestattet.

Der Eindruck, den der Leser empfängt, dürfte nun der sein. Da der Mensch von Gott nur so viel weiss, als ihm von Gott selbst offenbart worden ist, so muss gefragt werden, wie solche Offenbarungen stattgefunden haben, und worin sie bestehen; darauf lautet die Antwort: einmal durch die „heiligen Schriften“ (die aber einzeln nicht näher angeführt werden); ausserdem aber durch die Kabbalah, die mündliche Mitteilung an Adam, Abraham, Moses und andere Menschen, insbesondere an den Messias; diese mündlich gegeben und dann von den Menschen mündlich weiter überlieferten Offenbarungen sind zuerst durch Pythagoras und seine Schüler, die sie von Ägyptern, Hebräern, Chaldäern und Persern gelernt haben, aufgezeichnet worden, dann auch von Juden im 9. Jahrhundert nach Christus. Diese Überlieferungen enthalten nicht bloss eine Ergänzung der heiligen Schriften, sondern sind auch von höherer, vollkommenerer Art.

Göttliche Offenbarungen haben also nicht die Juden oder Hebräer allein empfangen, sondern auch andere Völker, namentlich die Ägypter, Chaldäer, Perser, und zwar keineswegs durch Vermittlung der Hebräer; vielmehr ist dem ganzen Menschengeschlecht nach dem Willen Gottes die Fähigkeit gegeben, über Gott und göttliche Dinge nachzudenken und unter fortwährender Einwirkung Gottes mehr und mehr zur Wahrheit vorzudringen, insbesondere das göttliche Sittengesetz zu erkennen. Darum wird Adam, der erste Mensch und Stammvater aller Völker, als erster Empfänger der Offenbarungen hingestellt; und dieser Adam, den die ersten Kapitel des ersten Buchs Moses als ein von Gott abgefallenes und daher von ihm verfluchtes Geschöpf behandeln, der nach etlichen Stellen des neuen Testaments die Sünde in die Welt gebracht und auf alle seine Nachkommen verpflanzt haben soll, erscheint als der Vertrauensmann Gottes.

Mögen nun die Gesetzestafeln und Pergamentrollen, auf welchen die Juden ihre Religionsbücher niedergeschrieben hatten, einen Wert haben, welchen sie wollen, sie enthalten doch nicht die volle Wahrheit, sondern sind aus der mündlichen Offenbarung zu ergänzen und folglich auch zu berichtigen. Überdies sind sie durch Irrtümer der Abschreiber verderbt und entstellt, und muss das Bemühen der Wissenschaft darauf gehen, nach Möglichkeit die richtigen Lesarten herauszufinden.

Was vom alten Testament gilt, muss folglich auch von den Schriften des neuen Testaments gelten. Reuchlin geht hierauf, ohne Zweifel aus Vorsicht, nicht näher ein, lässt es aber nicht an einzelnen Andeutungen zur Erkennung seines Urteils fehlen.

Beachtenswert erscheint, dass er im dritten Buch (Blatt 53b vgl. Geiger 101) den Juden Simon, als aus der Kabbalah geschöpft, den Ausspruch thun lässt: das oberste Thor der Erkenntnis, nämlich Gott selbst, zu schauen, sei dem Moses verwehrt gewesen; Gott sei von keinem Menschen, ausser vom Messias, voll erkannt worden; dieser aber sei selbst Licht Gottes und Licht der Völker, und darum erkenne er Gott und Gott werde durch ihn erkannt.⁴ Im 2. Buch (Blatt 46a, Geiger 190) lehrt Philolaos: nach Pythagoras liessen sich die menschlichen Pflichten in drei Gattungen sondern: Verehrung Gottes, Achtung vor sich selbst, Liebe zu den Menschen. Die Verehrung Gottes durch Opfer zu bezeugen, sei nicht erlaubt (!). Diesen Satz darf man zu den von Reuchlin gebilligten rechnen, da er zu seiner Lehre stimmt, dass Gott die Liebe sei.

Die Schrift widmete Reuchlin dem Papst Leo X., indem er ihn preist als Spross des edlen Hauses Medici, der die Geistesgrösse seiner Vorfahren in sich aufgenommen, sich an den Werken der Philosophen gebildet habe. Seine Schrift unterwerfe er ganz dem Urteil des Papstes, er möge sie prüfen und tadeln, wenn sie ihm nicht gefalle, er werde den Tadel geduldig aufnehmen. Zugleich bittet er den Papst, dem von so vielen ehrwürdigen Kirchenhäuptern, Kardinälen, Erzbischöfen und Gelehrten gefällten Richterspruch, wodurch er für unschuldig erklärt worden sei, bald die Bestätigung erteilen zu wollen.

Das Buch verkaufte sich sehr langsam, weil es unter dem Lateinischen viele hebräische Worte enthält, sodass der des Hebräischen Unkundige nicht viel damit machen kann, und möglicherweise war es Absicht Reuchlins, ihm eine streng gelehrte Eigenschaft zu geben. Dass es den Grund-Auffassungen der römischen Kirche ganz und gar zuwiderlaufe, erkannten die Dominikaner, die einst schon den Grafen von Mirandula angeklagt hatten, mit voller Klarheit. Lather hat es schwerlich jemals eingehender gelesen, und die freie Denkweise Reuchlins daher nicht erkannt, würde sie aber sonst entschieden verdammt haben; neben dem für ihn massgebenden Buchstaben der biblischen Schriften und der Kirchenväter blieb kein Platz für Kabbalah und die Weltanschauung des Pythagoras. Melancthon urteilte: in den kabbalistischen Schriften finden sich viele gute Aussprüche, welche von den Vorfahren der Nachwelt überliefert worden seien, aber häufig seien von Anderen phantastische Aussprüche hinzugefügt¹⁾; Erasmus begnügte sich mit der kurzen Bemerkung: weder Talmud noch Kabbalah habe ihn jemals angelächelt²⁾; dagegen fühlten

¹⁾ Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider vol. 24, col. 224. Geiger 196. Anm. 4.

²⁾ Nunquam mihi neque Talmud neque Cabala arrisit. Geiger 196. Anmerkung.

sich Agrippa von Nettesheim, Andreas Karlstadt, Theophrastus Paracelsus und andere Denker durch Reuchlins Werk mächtig angezogen und in ihrem kühnen Ringen mit Anschauungen der Vergangenheit bestärkt¹⁾. An einer gründlichen wissenschaftlichen Beleuchtung des Werkes, welche ausser ausgebreiteten Kenntnissen ein gutes Mass von Unbefangenheit voraussetzt, fehlt es bis jetzt durchaus; der rechtgläubige Göttinger Hofrat Christoph Meiners stimmte 1794 die Klage an, Reuchlin habe mit seinen Schriften „unsäglichen Schaden angestiftet, ja viel zur Verbreitung und Erhaltung des magischen Aberglaubens beigetragen“, woraus ersichtlich wird, dass er die Schriften gar nicht verstanden hat; zu treffender urteilte im Jahre 1832 Erhard, es werde in ihnen „die philosophische Spekulation über die göttliche Offenbarung erhoben“, wusste sich aber zugleich mit der Annahme zu trösten, Reuchlin habe sein Werk nicht ganz vollendet, es habe wohl in seiner Absicht gelegen, in ähnlicher Weise wie früher in „Wundertätigen Wort“ die christliche Weisheit über die jüdische Geheimlehre zu stellen²⁾.

IV.

Die durch Hochstratens Appellation vor den Papst gebrachte Anklage gegen Reuchlin war seit Juli 1516 zwar vorläufig bei Seite gesetzt, aber in keiner Weise erledigt und erhielt daher die Gemüter in fortdauernder Spannung. Zu Gunsten Reuchlins erschienen sowohl in Deutschland als in Italien eine ganze Reihe von Schriften; ihnen antwortete nicht bloss Pfefferkorn, sondern auch Hochstraten zunächst in einer ersten Verteidigungsschrift (Apologia), Köln im Februar 1518, in welcher er Reuchlin heftig angreift, und ihm Ketzereien vorwirft³⁾. Reuchlin schrieb darauf am 21. März 1519 einen Brief an den Grafen Hermann von Nüenaar, Kanonikus in Köln, worin er Hochstraten einen leichtsinnigen, lügenhaften Verläumder nennt, der in Rom durch Bestechung seine Zwecke zu erreichen suche und den Streit über die Judenbücher nur angefangen habe, um von den Juden Geld zu erpressen; ebenso richteten Hermann Busch und Ulrich von Hutten beissende Briefe an Nüenaar, und dieser gab dann diese drei mitsamt seiner eigenen Antwort an Reuchlin in den Druck⁴⁾.

¹⁾ Erhard 2. 262.

²⁾ Meiners, Christoph, *Histor. Vergleichung der Gesch. des Mittelalters*, 3, 279—292, 1794, und *Lebensbeschreibungen berühmter Männer* 1, 94. 1794. — Erhard, *H. Aug.*, 2, 263 und 3, 449. 1832.

³⁾ Geiger 404—412.

⁴⁾ *Epistolae trium illustrium virorum ad Hermannum comitem Nuenarium, ejusdem responsoria una ad Reuchlinum et altera ad lectorem. Ex Borromago Imperiali urbe.* (Ohne Jahr.) Geiger 413—417.

Im Jahre 1518, die Zeit lässt sich nicht näher bestimmen, richtete Ulrich v. Hutten ein lateinisches Gedicht an den Kardinal Hadrian, den Cardinalis S. Chrysogoui, einen Italiener, aber Beschützer der Deutschen in Rom, und bat ihn, sich des unschuldigen verleumdeten Reuchlin anzunehmen, indem er zugleich ausführlich die vielen Schandthaten der Dominikaner aufzählte. Auch Reuchlin selbst wandte sich an ihn, indem er ihm im Februar 1518 seine Schrift über Accente und Orthographie der hebräischen Sprache widmete¹⁾.

Als Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen sich im April 1518 beim Reichstag zu Augsburg befand, richtete er am 25. April ein Schreiben an Reuchlin, und forderte ihn auf, als Lehrer der hebräischen und griechischen Sprache nach Wittenberg zu kommen oder ihm einige geschickte Männer dafür zu empfehlen. Am 7. Mai antwortete Reuchlin, er würde der Einladung des Kurfürsten gerne folgen, wenn ihm sein Alter nicht verhinderte; er schlug für die Lehrstelle im Hebräischen mehrere Personen vor, für's Griechische Philipp Melanchthon, der auch berufen wurde. Auf Melanchthons Antrieb richtete Luther dann am 14. Dezember 1518 einen Brief an Reuchlin, worin er versichert, stets auf seiner Seite gestanden, ihn mit seinen Gebeten begleitet zu haben; ihm verdanke man es, dass so manche Hörner der feindlichen Stiere zerbrochen seien, und Deutschland aufange frei zu atmen²⁾.

Hatte Hochstraten bisher immer nur von „Verteidigung“ gesprochen, nämlich Rechtfertigung seiner Anklage gegen den Augenspiegel, über welche eine päpstliche Entscheidung noch immer ausstand, so zog er nun seit April 1519 ganz andere Saiten auf. Mit scharfem Blick erkannte er in der von Reuchlin veröffentlichten neuen Schrift „über die kabbalistische Wissenschaft“ die Handhabe zu einer neuen selbständigen Anklage, und liess zur Verbreitung derselben im April zu Köln eine Schrift erscheinen, „Zerstörung der Kabbalah“, in welcher er Reuchlin einer grossen Anzahl Häresien ziele und ankündigte, dass er demnächst seines Amtes als Inquisitor der häretischen Schlechtigkeit in den Kirchenprovinzen Köln, Trier und Mainz zu walten gedenke. Die Schrift widmete er dem Papst und sagte in der Zueignung: „Es ist wahrhaftig Zeit, heiligster Vater, dass die Füchse, welche den Weinberg des Herrn verwüsten, eingefangen werden, wenn

¹⁾ Hutteni Opera, ed Böcking 1, 138—141. Strauss, Hutten 2, 226. Dieser Kardinal Hadrian ist nicht zu verwechseln mit Hadrian von Utrecht, der im Juni 1517 Cardinalis Dertusensis geworden war und nachher als Hadrian VI. den päpstlichen Stuhl bestieg. Vgl. Geiger 141, 440, 441.

²⁾ Luthers Briefe, von De Wette, 1, 196. Dort weitere Drucke angegeben.

Deine Heiligkeit nicht unsern Glauben dem äussersten Untergange Preis geben will. Die gelehrtesten Männer kommen jetzt in der Meinung überein, dass Reuchlins Anhänger (nämlich Luther und seine Genossen) niemals gewagt haben würden, so zügellos und ganz unverschämt ihre Hörner gegen den apostolischen Stuhl und die römische Kirche zu erheben, wenn in unserer Sache strenge Gerechtigkeit ergangen wäre.“ Auch gegen Erasmus flieht er manche Beschuldigungen ein¹⁾.

Die Freunde Reuchlins erkannten alsbald die neue gegen ihn heraufziehende Gefahr und die Notwendigkeit ihr entgegenzutreten, und liessen daher mit seiner Bewilligung im Mai 1519 bei Th. Anshelm in Hagenau, als Fortsetzung oder „zweites Buch“ der im Jahre 1514 veröffentlichten „Briefe berühmter Männer“ (*clarorum virorum*) eine zweite Sammlung solcher Briefe unter dem Titel *illustrium virorum epistolae* erscheinen, mit der Ankündigung am Schluss, dass noch ein drittes Buch „über die Dinge in Rom“ folgen solle. Diese Sammlung euthielt Briefe aus älterer und neuester Zeit bis 1518, darunter 5 Briefe des Erasmus aus Löwen 16. Dezember 1517²⁾ und ältere aus England und Antwerpen geschrieben, etwa vom April bis Juni 1515 (s. II bis t. I), ferner einen Brief von U. v. Hutten, Bologna, 13. Januar 1517 (A. I), ferner von Herzog Ulrich von Württemberg an die Universität Paris und von Kaiser Maximilian an den Papst vom 23. Oktober 1514. Wegen dieser letzteren ist wohl der frühere Titel *epist. clarorum vir.* vertauscht mit *ep. illustrium vir.*

Wenige Monate darauf, unterm 11. August 1519, griff Erasmus zur Feder und richtete an Hochstraten ein Schreiben, worin er „dem Gebot der christlichen Liebe und der Liebe zu den gemeinsamen Studien folgend“, „aus Zuneigung“ zu Hochstraten und „aus Achtung vor seinem Orden“ ihn zur Milde und Mässigung ermahnt, anerkennt, dass er durch den von seinem Gegner angestimmten Ton gereizt werden konnte, aber dennoch verlangt, dass er seine Widersacher nicht Trennlose und Häretiker schimpfen, sondern ihnen mit wissenschaftlicher Widerlegung entgegenzutreten möge³⁾.

Ulrich von Hutten hatte bisher sowohl mündlich als durch Briefe zur unablässigen Thätigkeit angefeuert; von ihm scheint auch ein längeres lateinisches Gedicht herzurühren, welches 1519,

¹⁾ Hochstraten, Jac., *Destructio cabalae seu cabalisticæ perfidiæ ab Joanne Reuchlin Capnione jam pridem in lucem editæ, sanctissimo D. N. Leoni Papæ X, per R. P. Jac. Hochstraten.* Col. 1519. 4°. 86 Blätter.

²⁾ Dass des Erasmus Brief „Löwen, 16. Dezember“ in's Jahr 1517 gehört, ergibt sich daraus, dass Erasmus darin sagt: Adrian von Utrecht sei eben Kardinal geworden; das geschah im Juni 1517.

³⁾ Eine deutsche Übersetzung bei L. Geiger S. 429—430.

vielleicht auch schon 1518, ohne Ort und Jahr, aber zweifelsohne bei Anshelm in Hagenau erschien, als Verfasser den „Eleutherius Byzenus“ bezeichnet, und Reuchlin preist, als des deutschen Vaterlandes höchsten Stolz, der ein nicht mehr zu verlöschendes Licht angezündet habe und über die unwissenden, rohen, abergläubischen Feinde der Wahrheit und des Rechts siegen werde¹⁾.

Hutten war übrigens der Meinung, dass man mit den Dominikanern noch eine andere Sprache sprechen müsse, und auf seinen Antrieb erliess Franz von Sickingen am 26. Juli 1519 eine gedruckte öffentliche Aufforderung an Provinzial, Prioren und Konvente des Predigerordens deutscher Nation und sonderlich an Bruder Hochstraten, ihre unbegründete Appellation gegen das Speierer Urteil zurückzunehmen, dem Doktor Reuchlin gemäss jenem Urteile die Prozesskosten im Betrag von 111 Fl. zu bezahlen und diesen betagten frommen Mann, seinen verehrten Lehrer, fortan in gutem Frieden zu lassen, widrigenfalls sie es mit ihm zu thun haben und ihre Handlung zu bereuen haben würden. Eine zweite Aufforderung erklärte genauer, dass, wenn bis zum 28. Dezember jene Forderungen nicht erfüllt seien, die Fehde beginnen solle. Da wurde den Dominikanern doch angst, und es erschien am 26. Dezember 1519 ihr Provinzial Eberhard von Clivis auf Sickingens Burg Landstuhl, gab gute Worte, schob alle Schuld auf Hochstraten, und erklärte sich Namens des Ordens bereit, sich dem Spruche von Schiedsrichtern zu unterwerfen, welche beide Teile demnächst erwählen sollten. Die dann wirklich erwählten Schiedsrichter traten am 6.—10. Mai 1520 zu Frankfurt a. M. zusammen und fällten folgenden Spruch: der Provinzial mit seinen Ordensbrüdern solle dem Papst die Bitte vortragen, die dem Vernehmen nach soeben erfolgte Ungültigerklärung des Speierer Urteils zurückzunehmen und beiden Parteien ewiges Stillschweigen aufzulegen. Die Prioren der Provinz, welche zu gleicher Zeit in Frankfurt zu einem Ordenskapitel versammelt waren, nahmen diesen Schiedsspruch an, entsetzten Hochstraten seiner Ämter als Prior des Kölner Dominikanerklosters und als Ketzermeister und legten ihm Stillschweigen auf; zahlten auch wirklich das Geld an Reuchlin, und Clivis fertigte das verlangte Schreiben an den Papst ab²⁾. Allein dies alles war nur falsches Spiel der Dominikaner, um sich der Strafe durch Sickingen zu

¹⁾ *Triumphus Capnionis, sive Joannis Reuchlin encomion, triumphantii illi ex devictis obscuris viris, id est theologistis Coloniensibus et fratribus de ordine praedicatorum ab Eleuthero Byzeno de cantatum.* 4^o. Abdruck bei Böcking, E., *Hutteni Opera* 3, 413—448. 1862.

²⁾ Die Aufforderung Sickingens v. 26. Juli 1519 ist gedruckt in U. Hutten, *Opera* ed. Böcking Suppl. I, 438—440, das Schreiben der Predigerbrüder an den Papst, 10. Mai 1520. Suppl. I, 446—447.

entziehen und Zeit zu gewinnen; sie wussten wohl, was Rom thun werde; dort war seit der drohenden Wendung der lutherischen Bewegung die Verurteilung Reuchlins längst beschlossene Sache und sollte nur der geeignete Zeitpunkt abgewartet werden. Nachdem am 15. Juni 1520 die Bannbulle gegen Luther ausgefertigt (aber noch nicht verkündigt) worden war, fällte Leo X. am 23. Juni folgenden Spruch: „Die in Speier gefällte Entscheidung sei ungültig; der Augenspiegel sei als ein ärgerliches, für fromme Christen anstössiges und unerlaubtes judenfreundliches Buch zu verbieten und zu vernichten. Reuchlin habe ewiges Stillschweigen zu beobachten und alle Kosten des Prozesses zu tragen“¹⁾.

Reuchlin war inzwischen von Stuttgart nach der bayerischen Universität Ingolstadt übergezogen. Als nämlich Herzog Wilhelm von Bayern Ende Oktober 1519 mit dem Heer des schwäbischen Bundes Württemberg zum zweitenmal erobert hatte, machte er Reuchlin den Antrag, eine Professur für hebräische und griechische Sprache zu übernehmen, und Reuchlin nahm an, weil die neuen Anklagen Hochstratens ihn beunruhigten und er unter dem bayerischen Herzog gesichert zu sein wähnte. Er begab sich am 9. November dahin, und nahm Wohnung im Hause des Johann Eck, des glühenden Gegners von Luther und damals einflussreichsten Mannes in Ingolstadt, doch offenbar um sich der Gmst und des Schutzes desselben zu versichern. Fast vier Monate lang musste er aber von seinem eigenen Gelde und von Geschenken Pirkheimers leben²⁾, da der Herzog die Sache hängen liess, der akademische Senat erst am 4. Februar 1520 zur Beratung darüber berufen wurde, und endlich am 29. Februar die Ernennung wirklich erfolgte. Am 5. März begann Reuchlin seine Vorlesungen, um 9 Uhr Hebräisch, um 4 Griechisch, vor einem zahlreichen Zuhörerkreis, unter dem sich auch Eck befand³⁾.

Die Verurteilung des Augenspiegels durch den Papst, die etwa im August 1520 bekannt geworden sein mag, übte eine sehr niederschlagende Wirkung auf Reuchlin; Erasmus suchte ihn aufzurichten und schrieb ihm unterm 8. November 1520 von Köln aus, wo er damals sich auch für Luther verwendete: „Wir leben in traurigen, unglücklichen Zeiten, aber du hast Freunde, die dich tröstend umgeben, und bedarfst meines Zuspruchs nicht. Dein Gedächtniss, dein Ruhm ist im Herzen der Guten zu tief eingeprißt, als dass Verläumdungen deiner Gegner sie herausreissen könnten; die Wahrheit lässt sich nicht besiegen und wird dich

¹⁾ Strauss, Hutten S. 299—302. 1. Ausg. 2, 19. Erhard 2, 442. Geiger 445—449. 451.

²⁾ Erhard 2, 437.

³⁾ Prantl, K. Geschichte der Universität Ingolstadt. München 1, 206—208. 1872.

bei der Nachwelt erhöhen, wie sie dich bei der Gegenwart gross macht“.

Vor Februar 1521 erhielt Ulrich von Hutten von unbekannter Hand einen Brief vor Ansicht, welchen Reuchlin an die Herzoge von Bayern gerichtet haben sollte, um sich vor ihnen zu rechtfertigen, dass er mit Luther nichts gemein habe, und worin wegwerfend von Luther und seinen Anhängern die Rede war. Hutten machte ihm darüber in einem auf der Eberburg ausgefertigten Schreiben unterm 22. Februar 1520 folgenden Vorhalt: „Ich habe Deinen Brief an die bayerischen Fürsten gelesen, denen Du auf die Anklage Leo's X. antwortest. Ihr unsterblichen Götter, was sehe ich darin? In schwächlicher Aufregung erniedrigst Du Dich so sehr, dass Du Dich selbst der Schmähungen gegen Die nicht enthältst, die Dich stets gerettet wissen wollten und Deinen Ruf selbst mit eigener grosser Gefahr verteidigt haben. Franz war, als ich ihm den Brief vorlas, auf's Höchste erregt. Was hoffst Du denn von Denen, bei welchen Du Dir niemals Recht und Billigkeit verschaffen konntest, zu erreichen, wenn es Dir gelänge, Luther's Angelegenheit zu unterdrücken? Hast Du nicht in neun langen Jahren gelernt, was man von ihnen erschmeicheln kann!“¹⁾ Das angebliche Schreiben Reuchlins an die bayrischen Fürsten ist bis jetzt nicht aufgefunden worden; es wird auch seiner von den Zeitgenossen Reuchlins, Hutten ausgenommen, nicht erwähnt; und es könnte recht gut von Widersachern Luthers gefälscht worden sein. Auf jeden Fall lässt sich ein unbefangenes Urteil darüber nicht fällen, solange man den wirklichen Wortlaut nicht sicher kennt, da das Urteil des aufgeregten Hutten nicht als massgebend gelten kann.

In Ingolstadt konnte sich Reuchlin nicht wohl fühlen; er zählte dort wenige Gesinnungsgenossen und wahrscheinlich viele Feinde, und durfte immerhin einige Sorgen um seine Sicherheit hegen; als daher zu allem andern auch noch die Pest in die Stadt einzog, nahm er im April 1521 seinen Abschied und begab sich nach Württemberg, welches der schwäbische Bund an Kaiser Karl V. überlassen hatte. Man bot ihm eine Professur für griechische und hebräische Sprache in Tübingen an und im Winter 1521—22 hielt er dort in der That Vorlesungen. Unterm 20. Februar 1522 schrieb er an seinen Freund Hummelberger in Ravensburg, dass er im Sommer über Salomos Prediger und über Xenophons Tyrannikos lesen wolle, und zu diesem Zweck die Universität auf seinen Antrag 100 hebräische Bibeln und 150 Drucke des Xenophon bezogen habe. Die Bibeln wurden den

¹⁾ Der Brief Huttens ist erst neuerdings von Böcking aufgefunden worden; abgedruckt Hutteni Opera, ed. Böcking 2. Supplementband S. 803. 1859. Eine deutsche Übersetzung bei Geiger, L., 486—488.

Studenten zum Preis von 2 Gulden zum Kauf geboten. (Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen S. 131.) Er schliesst mit den Worten: „Als Einzelne wollen wir den Grund für eine neue Zukunft legen. Die Wahrheit wird über der Erde aufgehen, und nach Vertreibung der Nebel das Licht erglänzen, welches schon seit 400 Jahren die heillosen Sophistereien verdunkelt haben. Ich will selbst auch als Greis Wache halten. Gott, komm mir zu Hülfe“¹⁾.

Im Frühjahr fühlte er sich leidend, begab sich in das benachbarte Bad Liebenzell, erkrankte aber dort, liess sich nach Stuttgart bringen und starb hier am 30. Juni 1522, im Alter von 67 Jahren, 4 Monaten und 8 Tagen. Sein Grab fand er auf dem Lazareth-Kirchhofe²⁾.

Den Verkehr mit Melanchthon hatte er abgebrochen, ihm nicht mehr geschrieben und ihn gebeten, keine Briefe mehr an ihn zu richten, weil ein solcher leicht in die Hände der Feinde kommen und ihn gefährden könne. Seine Bibliothek vermachte er seiner Vaterstadt Pforzheim; sie war ohne Zweifel während des Krieges und durch den mehrfachen Wechsel des Wohnorts in den letzten Jahren vielfach verdorben worden oder auch zum Teil zu Grunde gegangen. Seine frühere Absicht, sie seinem Grossneffen Melanchthon zu hinterlassen, liess er aus unbekanntem Gründen fallen, schwerlich nur deshalb, weil Melanchthon zu Luther hielt³⁾. Eine Versendung der Bücher von Stuttgart nach Wittenberg würde viel Geld gekostet haben und wer weiss, ob sie wirklich angekommen, unterwegs nicht verdorben oder weggeschnappt worden wären; für Melanchthon hatten sie aber auch, wie dieser selbst sagt, keinen grossen Wert; er arbeitete auf anderen Feldern und was er gebrachte, konnte er in Wittenberg finden.

Sogleich nach dem Tode Reuchlins widmete Erasmus von Rotterdam dem verehrten grossen Mann einen verherrlichenden Nachruf, indem er in die 1522 erschienene neue Ausgabe seiner Gespräche (Colloquia) folgende Erzählung über Reuchlins Versetzung unter die himmlischen Heiligen einschaltete⁴⁾: Ein von Tübingen kommender Schüler Reuchlins erzählt von einer Erscheinung, die in Reuchlins Todesstunde einem frommen Franziskaner gekommen ist. Reuchlin schritt in glänzend weissem Kleide über eine Brücke, geführt von einem schönen beflügelten Knaben, seinem guten Genius. Hinter ihm folgten einige schwarze Vögel

¹⁾ Horawitz, A., in den Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. 1877. 55, 117.

²⁾ Geiger 470—471. Erhard 2, 447—448.

³⁾ Geiger 466, 458.

⁴⁾ Colloquia familiaria. Überschrift: De incomparabili heroe Joanne Reuchlino in divorum numerum relato.

in der Grösse von Geiern, die unter Geschrei ihn anzugreifen Miene machten; er aber wandte sich um, schlug das Kreuzes-Zeichen und es entwichen die Vögel mit Hinterlassung eines furchtbaren Gestankes. Schon nahte jenseits der heilige Hieronymus und rief ihm zu: Sei mir gegrüsst, du heiliger Kollege! Ich habe den Auftrag, dich zu empfangen und in die Versammlung der Himmlischen zu leiten, wie die göttliche Güte dies für deine so heiligen Bestrebungen bestimmte. Er brachte ein Kleid, wie er selbst eines anhatte, ganz mit Zungen in dreierlei Farben besetzt, zur Andeutung der drei Sprachen, welche beide verstanden, bekleidete ihn damit, umarmte und küsste ihn. Hierauf senkte sich eine durchsichtige Feuersäule vom offenen Himmel nieder, und in dieser stiegen beide unter dem Gesang der Engelchöre empor. — Der Franziskaner und seine Genossen beschlossen hierauf, in dem Verzeichnis der Heiligen den seligen Reuchlin neben dem heiligen Hieronymus einzureihen, sein Bild in den Bibliotheken aufzustellen und ihn fortan als Schutzheiligen der Sprachgelehrsamkeit anzurufen.

Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder vom 15. bis zum 17. Jahrhundert.

Von

Ludwig Keller.

In seiner berühmten Schrift „Weg des Lichtes“ sucht Comenius im Jahre 1642 den Nachweis zu erbringen¹⁾, dass (wie er sagt) alle „die Kollegien, Genossenschaften und Bruderschaften, die bisher heimlich oder öffentlich bestanden haben oder bestehen“, zwar manchen Nutzen für die Ausbreitung der Weisheit und des Geistes gestiftet haben, aber nur für einen Bruchteil, nicht für die gesamte Menschheit. Um dies grosse Ziel zu erreichen, sei (meint er) eine grosse allgemeine, alle Völker umfassende Organisation aller vorhandenen Bruderschaften und Kollegien anzustreben; an der Spitze dieses „Collegium catholicum“ zu stehen und den Anfang damit zu machen, sei kein Land mehr berufen als England. Diesen Plan einer grossen, internationalen Organisation der bestehenden Sozietäten und Akademien hat Comenius mit grosser Zähigkeit sein ganzes Leben hindurch festgehalten²⁾.

Die Organisation, die er schaffen wollte, sollte eine Veranstaltung sein zur Erziehung des Menschengeschlechts und war als eine „Schule der Weisheit“ gedacht für alle diejenigen, die einst zur höchsten „Akademie“, d. h. zum ewigen Leben, eingehen wollten.

Alle seine pansophischen Arbeiten, die seinen Geist bekanntlich noch mehr als seine didaktischen beschäftigten, dienten dem gleichen Ziele: sie sollten die Unterlage einer Weltanschauung

¹⁾ *Via lucis vestigata et vestiganda, h. e. rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum lux, sapientia, per omnes omnium hominum mentes et gentes jam tandem sub mundi vesperam feliciter spargi possit.* Die Schrift ist im Jahre 1642 verfasst, aber erst 1668 im Druck erschienen. Vgl. M.H. Bd. I (1892) S. 34 u. Bd. III (1894) S. 168. Wir haben in den M.H. Bd. VI (1897) S. 295 ff. einen Auszug aus der Schrift aus der Feder Karl Dissels gebracht.

²⁾ Denselben Ziele dient u. A. die Denkschrift des Comenius für Herzog Sigismund Rákoczy aus dem Jahre 1651, von der wir einen Auszug in den M.H. Bd. VI (1897) S. 272 veröffentlicht haben. Merkwürdig ist, dass er alle diese Pläne und Organisationen geheim gehalten wissen wollte.

schaffen, in der sich die Brüder seines „Collegium catholicum“ zusammen finden konnten. Er arbeitete mit allen diesen Plänen und Schriften an dem „Bau des Tempels der Weisheit“, den er „nach den Urbegriffen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters der Welt“ (wie er sagte) errichtet wissen wollte.

Wenn man bedenkt, dass die Gemeinschaft der böhmischen Brüder den Mann, der von solchen Gedanken erfüllt war, zum höchsten und einflussreichsten Ante, das sie zu vergeben hatte, berief und dauernd darin festhielt, so muss man schliessen, dass die Mehrheit der Brüder auch ihrerseits solchen und ähnlichen Gedanken nah gestanden, jedenfalls daraus für sich Vorteile und Förderung erhofft hat, gleichviel ob es manche Stimmen in der Unität gab, die anderer Ansicht waren.

Diese Schlussfolgerung erhält nun eine merkwürdige Bestätigung durch die Thatsache, dass die böhmischen Brüder ebenso wie ihre Vorläufer in allen Jahrhunderten mit ihren Gedanken und Zielen auf verwandte Pläne gerichtet gewesen sind: ganz im Gegensatz zu der Art und Weise von Sekten, die ihre Stärke im Abschluss von der sie umgebenden Welt zu suchen pflegen, haben sie eine ungewöhnliche Aufgeschlossenheit gegenüber allen Kirchen, Nationen und Racen an den Tag gelegt und ohne an Sondermeinungen und Kultformen zu haften danach gestrebt, Wege zu finden, „um das Licht zu verbreiten und die Wahrheit über die ganze Welt auszustreuen“.

Eines der Mittel, dessen sie sich seit alten Zeiten zu diesem Zwecke bedienten, war die Schaffung von freien Organisationen, die ausserhalb der Kultgemeinschaft der Brüder-Unität selbst standen und nur durch das lose Band gewisser allgemeiner Anschauungen geistig mit ihr verbunden waren. Man nannte diese Verbände Sozietäten; ihre Mitglieder waren durch die Brüder gesammelt, blieben aber Angehörige der Kirchen, in denen sie erzogen und geboren waren, und waren keineswegs in irgend einer Art genötigt, früher oder später in festere Beziehungen zur Unität zu treten.

Um den Strafen der Ketzer Gesetze zu entgehen, die bekanntlich auch häretische Neigungen bedrohten, bestanden diese Sozietäten notgedrungen meist in der Stille, bezw. im geheimen. Ähnlich wie in den Zeiten der ersten christlichen Jahrhunderte suchten diese „Christen“ — so nannten sie sich — Schutz vor Verfolgungen dadurch, dass sie ihre Versammlungen unter weltlichen Formen abhielten; die „Sozietäten“ existierten vielfach sogar nur als innere Ringe irgend einer weltlichen Körperschaft, sei es einer Handwerker Gilde, eines litterarischen Vereins, einer städtischen Anstalt (z. B. der städtischen Münzwerkstätten), eines fürstlichen „Laboratoriums“, einer Buchdrucker-Offizin u. s. w., die das Vorhandensein eines Kultvereins völlig verdeckte. Genau dieselbe Erscheinung, die die Historiker in der Geschichte der

ersten christlichen Jahrhunderte längst erkannt haben, dass nämlich in den Verfolgungszeiten sehr viele Menschen zwei Religionen besaßen, nämlich eine, zu der sie sich öffentlich bekannten (die Staats-Religion), und eine, welche sie im geheimen übten und glaubten — dieselbe Erscheinung (sage ich) lässt sich unter dem Druck der mittelalterlichen Gesetzgebung nachweisen: viele „Sozietäten“ und Körperschaften jener Jahrhunderte hatten lediglich den Zweck, unter dem Mantel irgend einer erlaubten Thätigkeit dem Staate gegenüber für ihre verbotenen Kulthandlungen die Daseinsberechtigung in anderer Form wieder zu gewinnen.

Die gesamte Geschichte der ausserkirchlichen Christengemeinden der mittleren Jahrhunderte und ihrer Nachfolger, der böhmischen Brüder, bleibt unaufgeklärt, wenn man vor diesen Thatsachen die Augen verschliesst. Es ist keine Frage, dass sich zeitweilig unter solchen Verhüllungen nicht bloss lose Verbände, sondern förmliche Gemeinden verbargen, die alle Stufen der Mitgliedschaft in sich vereinten.

Man muss im Auge behalten, dass die Verfassung der alt-evangelischen Gemeinden ihnen die Schaffung solcher Organisationen sehr erleichterte. Es gab drei Stufen oder Grade der Mitgliedschaft, die als *Socii* (*Auditores*), *Fratres* und *Perfecti* unterschieden wurden¹⁾. Manche dieser heimlichen oder öffentlichen „Sozietäten“ bestanden nun sicherlich lediglich aus Gliedern der ersten Stufe (*Socii*), die einen sehr losen Zusammenhang mit der Kultgemeinschaft und mit deren Kulthandlungen besaßen und von denen viele sich zweifellos des Umstandes nie bewusst geworden sind, dass sie der äussere Ring einer „häretischen“ Gemeinschaft waren. Je nach Umständen entwickelte sich dann aus dem weiteren Kreise heraus am gleichen Orte ein innerer Ring von „Brüdern“ oder eine „Akademie“, deren Glieder eine höhere Erkenntnisstufe erreicht hatten; aber erst die *Perfecti* oder die erwählten Brüder übersahen den gesamten Bau des „Tempels“, an dem sie arbeiteten.

Es ist nun von grösster Wichtigkeit, dass wir von einem der genauesten Kenner der böhmischen und mährischen Geschichte, d'Elvert, wertvolle urkundliche Nachweise über die Geschichte der literarischen Sozietäten (*Sodalitates literariae*) der böhmischen Brüder im 15. bis 17. Jahrhundert besitzen²⁾.

Seit den grossen Religionskämpfen des beginnenden 15. Jahrhunderts hatten bekanntlich einige ausserkirchliche Religions-

¹⁾ S. Keller, Johann von Staupitz etc. Leipzig 1888. Register unter „Grade“.

²⁾ d'Elvert, Von den Literaten-Gesellschaften in Böhmen und Mähren. Schriften der hist.-statist. Sektion der S.S. mährisch-schles. Gesellschaft d. Wiss. Heft II. Brünn 1853. S. 97 ff.

gemeinschaften (auch die Taboriten) sich die öffentliche Bethätigung ihres Kultus erstritten, und eben seit dieser Zeit treten auch jene bisher verborgenen „Sozietäten“ in das Licht der Geschichte.

Es gehörten zu diesen „literarischen Sodalitäten“ im 15. und 16., auch im 17. Jahrhundert Männer aller Stände und Berufsarten, Vertreter des Landadels wie des Patriziats, Künstler, Ärzte, Rektoren, Lehrer und Musiker. In der Geschichte des böhmischen und mährischen Humanismus spielen die Literaten-Gesellschaften eine erhebliche Rolle. Es sind darunter Mitglieder aller damaligen Konfessionen vertreten, oft tritt aber ein besonders nahes Verhältnis zu den Brüdergemeinden bestimmt hervor. Manche dieser Sozietäten besaßen eigene Häuser, hatten eine Bibliothek und Unterhaltungsräume, unter Umständen auch eine Lehranstalt in ihrem Sozietäts-Gebäude. Sie beflissigten sich der Musik, Litteratur und Dichtkunst, insbesondere wurde auch der Gesang gemeinsamer Lieder gepflegt. Zugleich aber war ihr Absehen auch auf die Förderung „der Ehre Gottes, der Tugend und der guten Sitten“ gerichtet; sie strebten danach, „Eintracht und Liebe unter den Menschen zu vermehren und auszubreiten“. Natürlich wollten sie auch unter sich das gleiche Ziel erreichen und unterstützten sich deshalb in Fällen der Krankheit und der Armut. Sie hatten bestimmte Feste, manche von ihnen konnten es sogar wagen, öffentliche Andachten zu halten. Sie nannten sich „Dichter“ (Poetae) und „Sänger“ (Musici)¹⁾. Der jeweilige Leiter einer solchen „Societas musica“ oder „Societas poetica“ hiess Senior und wurde durch die Anrede „Ehrwürdiger“ ausgezeichnet.

In allen diesen Sozietäten spielt ähnlich wie in den Akademien Italiens die Pflege der Künste, der Mathematik und der Naturwissenschaften sowie vor allem der Muttersprache eine grosse Rolle. Über ihre Bräuche und ihre Verfassung aber enthalten unsere Quellen nichts; offenbar pflegte man nichts darüber verlauten zu lassen.

Der ausserordentliche Aufschwung, den die Unität der böhmischen Brüder seit der Erteilung des unter ihrer Führung erkämpften Majestätsbriefs i. J. 1608 nahm, hatte eine wesentliche Stärkung der Sozietäten innerhalb wie ausserhalb Böhmens zur Folge; eine Anzahl grosser Herrn stellten ihnen Privilegien aus, gewährte ihnen Geldmittel und suchte sie in jeder Weise zu fördern. Es ist nachgewiesen, dass z. B. auch in Schlesien eine wirksame Ausbreitung stattfand.

¹⁾ Ein Mitglied, das im 16. Jahrh. bekannt geworden ist, ist Erasmus Rüdiger, geb. 1523 zu Bamberg, gest. 1591 zu Altdorf. Rüdiger wurde aus Wittenberg verwiesen, weil er zu den Reformierten neigte; er ging nach Böhmen, schloss sich den Brüdern an, wurde „Musicus“ und Rektor der Brüderschule zu Eibenschütz.

Mit welchen Augen die römische Kirche diese „Literaten-Gesellschaften“ betrachtete, das kam zu Tage, als die Schlacht am Weissen Berge die Niederlage der Brüder besiegelt hatte. Die Gegenreformation vertrieb bekanntlich alle Protestanten aus dem Lande; damit aber begnügte man sich nicht. Alle Katholiken, welche Mitglieder jener Sozietäten waren, wurden ebenfalls aufs Korn genommen: die Sozietäten wurden zwangsweise in kirchliche Bruderschaften umgewandelt und an ihre Spitze traten statt der „Senioren“ römische Priester. In den Häusern der „Literaten“ und „Musiker“ wurden von nun an geistliche Übungen gehalten und Messe gelesen. Die Mitglieder mussten als „Chöre“ bei den Prozessionen und Kirchenfesten mitwirken. Am Ende des 18. Jahrhunderts bestanden noch 117 kirchlich geleitete „Literaten-Chöre“, die Joseph II. auflöste.

Das war die Entwicklung dieser eigenartigen Verbände auf dem Boden, wo die römische Kirche zur Herrschaft gelangt war. Wie gestalteten sich die Dinge aber anderwärts?

In denselben Jahren, wo die Literaten-Gesellschaften in Böhmen und Mähren niedergingen, begegnet uns zum ersten Male die Thätigkeit der „Poeten“ und ihrer „Sprachgesellschaften“ im Reiche und zwar bezeichnenderweise am stärksten in Schlesien. Martin Opitz († 1639), der persönliche Freund des Comenius¹⁾, wurde ihr geistiger Führer und er und seine Freunde machten die Mundart dieser deutschen Grenzprovinz zum tonangebenden Idiom ihres Zeitalters.

Hängen diese „Poeten-Sozietäten“ Schlesiens mit denen Böhmens zusammen oder nicht?

Wie man diese Frage auch beantworten mag, so ist sicher, dass die zerstreuten Sozietäten oder Kollegien mit dem Untergange der Unität, der mit dem Jahre 1648 besiegelt war, den geistigen Mittelpunkt und den Rückhalt, den sie bisher an dieser Kultgemeinschaft besaßen, verloren hatten. Einsichtige Männer wie Comenius übersahen natürlich sehr wohl, was dies für jene „Kollegien“ und für die Ziele, denen sie dienten, bedeutete. Wo war ein Ersatz für die verlorene Stütze, wo ein neuer Mittelpunkt zu finden? Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Eintreten des Comenius für die Schaffung einer internationalen Organisation und für die Anlehnung an England mit den Besorgnissen zusammenhängt, mit denen er der Zukunft der Brüder entgegensah.

¹⁾ S. M. H. der C. G. Bd. VIII (1899) S. 133 und Bd. IX (1900) S. 63.

Neueste Litteratur über Franz von Assisi.

Von

Otto Clemen, Zwickau i. S.

Seitdem der verstorbene O. Greeven im 5. Bande dieser Monatshefte S. 314 ff. (Nov./Dez. 1896) auf die Franziskus-Biographie von Paul Sabatier hingewiesen hat, ist in dieser Zeitschrift von dem unbrüchigen Heiligen nicht wieder die Rede gewesen. Und doch hat jenes Buch, das erstmalig im Herbst 1894, vor kurzem in 25. Aufl. erschienen ist, das Interesse, man kann wohl sagen, der ganzen gebildeten Welt auf den Poverello gelenkt und eine von Jahr zu Jahr anschwellende Franziskuslitteratur eröffnet, in der es allmählich schwer hält sich zurechtzufinden. Am Schlusse eines gehaltvollen Aufsatzes, der zur Orientierung vorzügliche Dienste leistet, hat Walter Götz¹⁾ die Frage zu beantworten gesucht, wie es sich erkläre, dass dieser Heilige jetzt auf einmal, bei Katholiken wie Protestanten, so populär geworden sei. Er findet den Grund hauptsächlich in der neuen Beleuchtung, in die Sabatier ihn gestellt hat: gerade als Vertreter des religiösen Individualismus musste Franz unserer von gleichen Bestrebungen erfüllten Zeit besonders anziehend erscheinen. Ebenso richtig ist es aber auch, wenn der strengste Kritiker der Sabatierschen Biographie, der Neapolitaner Professor Raffaele Mariano, der jene neue Beurteilung, die der französische Gelehrte Franz hat zu teil werden lassen, durchaus ablehnt, den Grund vielmehr darin sieht, dass unsere Zeit das, was das Wesen des Charakters des Heiligen ausmacht, nicht hat, aber sehnhch verlangt: Selbstverleugnung, Opferwilligkeit, echt-christliche Bruderliebe.

Durch zwei Quellenpublikationen in den Jahren 1898 und 1899 hat die Franziskusforschung neue Antriebe erhalten. Sabatier hat sich nämlich mit den ungewöhnlichen Erfolgen seines glänzend geschriebenen Buches nicht zufrieden gegeben, hat seine Auffassung von damals nicht zum Dogma erhoben, sondern seine Forschungen mit unermüdlichem Eifer fortgesetzt und in den verschiedensten Bibliotheken und Archiven die für die Anfangsgeschichte des Franziskanerordens in Betracht kommenden Handschriften durchstudiert, um aus dem scheinbar unentwirrbaren Knäuel von Überlieferungen, aus dem

¹⁾ Franz von Assisi, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur 1900 I 611—628.

Chaos von Kompilationen, in denen Ursprüngliches und Sekundäres, Erinnerungen, die auf Franz selbst und seine ersten Genossen zurückgehen, und Gebilde der ausspinnenden und ausschmückenden Legende vermischt sind, das Echte und Glaubwürdige auszuweisen und zu vereinigen. Es ist ihm gelungen, eine Sammlung von Aufzeichnungen des intimsten Freundes des heil. Franz, des Bruder Leo, zu rekonstruieren, die nach dem Zeugnis des dem Abdruck zu Grunde gelegten Codex 1743 der Bibliothek Mazarin zu Paris schon 1227 verfasst ist, also noch vor der ersten der beiden von Thomas von Celano geschriebenen Viten, die bisher als die älteste und beste Quelle gelten mussten¹⁾. Auf Anregungen Sabatiers geht auch die andere ebenso wichtige Quellenpublikation zurück: zwei italienische Franziskaner, P. Marcellino da Civezza und P. Teofilo Domenichelli, haben das Original der »Legenda trium sociorum« zu Tage gefördert, d. h. die 1246 von ebendemselben Bruder Leo und zwei andern vertrauten Genossen des Heiligen, Angelus und Rufinus, verfasste Biographie, die bisher nur verstümmelt vorlag, in ihrer ursprünglichen und vollständigen Form herausgegeben²⁾. Die beiden Veröffentlichungen haben zu den interessantesten Debatten Veranlassung gegeben. Im Grossen und Ganzen haben beide Rekonstruktionen Beifall gefunden. In günstigem Sinne haben sich z. B. angesehene italienische Gelehrte wie Cosmo und Tocco und deutsche Forscher wie K. Müller und eben W. Götz geäußert. Doch hat es auch nicht an Widerspruch gefehlt. Grosses Aufsehen erregte ein Artikel des Jesuiten van Ortroiy in den *Analecta Bollandiana*³⁾, der die These verfocht: »la légende traditionnelle des trois compagnons est un habile pastiche datant au plus tôt de la fin du XIII^e siècle«. Sabatier ist ihm aber sofort in der *Revue historique*⁴⁾ mit einem kleinen Meisterwerk höflicher und doch schneidiger Polemik entgegengetreten und hat die Echtheit und Glaubwürdigkeit der für ihn so wichtigen Legende von neuem behauptet.

Sehr interessant ist, worauf wiederum Götz⁵⁾ aufmerksam gemacht hat, dass in dem Streit die alten Gegensätze, die den Franziskanerorden von Anfang an auseinandergerissen haben, nachwirken. Die Anhänger der strengen und der laxen Richtung, Observanten

¹⁾ *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima autore fratre Leone nunc primum ed. P. S. Paris, Fischbacher 1898.*

²⁾ *La leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni (Legenda trium sociorum) pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità dai PP. M. da C. e T. D. dei Minori. Rom, Tipografia editrice Sallustiana 1899.*

³⁾ *La Légende de S. François d'Assisi, dite »Legenda trium sociorum«.* *Analecta Bollandiana* 19, 119—197.

⁴⁾ *De l'authenticité de la légende de Saint François dite des trois compagnons. Extrait de la Revue historique T. LXXV. Paris, Félix Alcan, 1901. Italienische Übersetzung von Prof. Regolo Casali. Assisi, tipographia Metastasio, 1901.*

⁵⁾ Vgl. auch *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 22, 364 ff.

und Konventuale stehen sich noch jetzt feindlich gegenüber. Die Nachfolger der ehemaligen Observanten haben sich an Sabatier angeschlossen; sie „stehen zwar den modern religiösen Idealen Sabatiers fern, aber sie billigen aus Herzensinteresse das Bemühen, den Heiligen strenger aufzufassen, als die Kirche und der grössere Teil des Ordens es von Anfang an gethan hat“. Eben dieser Partei gehören die oben genannten Herausgeber der *Legenda trium sociorum* an; dem *Spectator*-briefe vom 1. Juni 1899 zufolge sind sie übrigens in ein italienisches Kloster, das als Verbannungsort gilt, strafversetzt worden. Die Franziskaner-gelehrten der andern, der weltförmigen, Richtung dagegen suchen dem Vordringen der Sabatierschen Ideen einen Damm entgegenzuschieben. Ihr Führer ist Faloci Pulignani in Foligno mit seiner Zeitschrift *Miscellanea Francescana*.

In der letzten Zeit sind wieder eine ganze Anzahl Franziskusbiographien erschienen. Es ist unverkennbar, dass sich die Sabatiersche Auffassung immer mehr Bahn bricht. Arvède Barine¹⁾, Adderley²⁾ und Oesterley³⁾ haben in seinem Geiste geschrieben. Daneben erscheinen freilich auch immer wieder Produkte der Erbauungslitteratur, deren Verfasser sich um Quellenkritik wenig oder gar nicht kümmern und die officielle Ordenslegende mehr oder weniger glücklich paraphrasieren. Das Buch von Léopold de Chérancé⁴⁾ ist wenigstens gewandt geschrieben. Ganz rückständig aber ist das jetzt auch ins Französische und Italienische übersetzte weitschweifige Werk von dem Generalminister der Kapuziner B. C. d'Andermatt⁵⁾.

Endlich haben wir noch die letzten Veröffentlichungen des Meisters selbst anzuführen. Im Mai des Jahres 1900 hat Sabatier in einer Handschrift des Franziskanerklosters Capistrano in den Abruzzen eine Regel für den sogenannten dritten Orden des hl. Franz gefunden, die er zwar nicht als die älteste, wahrscheinlich 1221 von Franziskus selbst aufgestellte ansieht, die er aber doch ziemlich früh, in dem Zeitraum 1228—1234, entstanden sein lassen möchte⁶⁾. Bisher hat sich nur Götz gründlicher mit dem neu aufgefundenen Stücke be-

¹⁾ *Saint François d'Assise et la légende des trois compagnons*. Paris, Hachette, 1901.

²⁾ *Francis the little poor man of Assisi. A short history of the founder of the Brothers Minor. With an Introduction by Paul Sabatier*. 2. Aufl. London, Edw. Arnold 1901.

³⁾ *St. Francis of Assisi. Lessons from a Noble Life in six addresses*. London, Skeffington, 1901.

⁴⁾ *Saint François d'Assise*. 7. Aufl. Paris, Oeuvre de St. Fr. d'Ass. 1900.

⁵⁾ *Vie de Saint François d'Assise*. Deuxième édition traduite par un Tertiaire de Saint-François. Paris, Poussielgue 1901. — *Vita di San Francesco d'Assisi*. Prima versione italiana sulla 2. tedesca, aumentata, migliorata ed illustrata, fatta del Prof. Giov. Cattaneo. Innsbruck, Rauch, 1902.

⁶⁾ *Regula antiqua fratrum et sororum de paenitentia seu tertii ordinis Sancti Francisci nunc primum edidit* P. S. Paris, Fischbacher 1901.

schäftigt¹⁾. Er kommt zu dem Resultat, dass die Regel „ihren Platz weit entfernt von dem persönlichen Anteil des Heiligen“ habe und eher als „eine jener Zusammenwürfelungen, an denen die ältere Franziskanerlitteratur so reich“ sei, gelten müsse. — Noch wertvoller ist eine Doppelgabe, mit der uns der französische Gelehrte ganz vor kurzem beschenkt hat: eine ausgezeichnete Volksausgabe des Floretum S. Francisci²⁾, jener unter dem Titel Fioretti di San Francesco in Italien als Volksbuch weit verbreiteten und mehr als Bibel und Dante gelesenen Sammlung sonniger Geschichten und Aussprüche des Heiligen, der Sabatier schon in seiner Franziskusbiographie einzelne lebensvolle Züge entnommen hatte, und eine mit reichem wissenschaftlichem Apparat ausgestattete Ausgabe der Vorlage für die Fioretti, der Actus B. Francisci³⁾. Letztere sind verfasst von Bruder Hugolin de Monte Georgio, der, ein Zeitgenosse Dantes, im Kloster Monte Georgio, vier Wegstunden westlich von Fermo, lebte. Für den ersten Teil seines Werkes, der über Franz und die ersten Genossen handelt, hat er aus der schriftlichen und mündlichen Tradition geschöpft, die gerade in diesen Gegenden mit ihren zahlreichen Klöstern und Einsiedeleien zwischen Ancona und den Hügeln von Monterubbiano in besonderer Frische und Reinheit fortlebte. Besonders aber hat Hugolin verwertet, was ihm Bruder Jakob von Massa erzählte, und dieser wiederum verdankte sein Wissen dem Bruder Leo, auf den also, wie wir gesehen haben, die besten Nachrichten, die wir über Franz besitzen, zurückgehen⁴⁾.

¹⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte 23, 97—107.

²⁾ Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco. Ed. P. S. Paris, Fischbacher 1902. 3,50 fr.

³⁾ Actus Beati Francisci et sociorum eius ed. P. S. Paris, Fischbacher 1902. 10 fr.

⁴⁾ Zwei anscheinend wichtige Quellenpublikationen von P. Leonardus Lemmens (Excerpta Celanensia. Vitae tres S. Patris Francisci saeculo XIII compositae. Und: Documenta antiqua franciscana. Pars I: Scripta fratris Leonis socii S. P. Francisci. Pars II: Speculum perfectionis, Redactio I. 2 Bände. Ad Claras Aquas [Quaracchi], ex typ. collegii S. Bonaventurae, 1901) habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen. Vorläufig sei auf Analecta Bollandiana 21, 111—115 und Revue d'histoire ecclésiastique 3, 393—394 verwiesen.

Anna Brons, geb. Cremer ten Doornkaat,

geb. den 23. November 1810, gest. den 2. April 1902.

Von

Ludwig Keller.

Den Anfängen der Comenius-Gesellschaft hat ausser einer Reihe von Männern, deren Namen in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Deutschland viel genannt wurden, eine Frau nahe gestanden, die in allem ihren Thun ihren Namen gern zurückzustellen pflegte, obwohl er mit Ehren weit und breit genannt zu werden verdiente, nämlich Frau Anna Brons, geb. Cremer ten Doornkaat zu Emden, die am 2. April d. J. im hohen Alter von 92 Jahren ihren reich gesegneten Lebenslauf beendet hat. In ihr ist dem grossen Kreise ihrer Freunde ein Mitglied von hohen Gaben des Gemütes wie des Geistes entrissen worden, eine Persönlichkeit von so geschlossener und harmonischer Ausbildung und Eigenart, wie sie heute nur selten zu finden sind. Jeder, der das Wesen der Geistesrichtung kennt, deren Geschichte wir hier verfolgen, nämlich den Geist des christlichen Humanismus, wie er sich durch die Jahrhunderte unter allerlei Formen und Bräuchen fortgepflanzt hat, Jeder, sage ich, wird in dem Leben dieser merkwürdigen Frau das Wirken dieses Geistes leicht erkennen.

Anna Brons stammte von mütterlicher Seite aus einer jener westfälischen Familien — Cremer war ihr Name — die im 16. Jahrhundert um ihres Glaubens willen blutige Verfolgungen erlitten hatten — man schalt sie Wiedertäufer — und deren Leiden eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte aller Zeiten bildet; in Ostfriesland hatten die Cremer eine Heimstatt gefunden; der Vater Jan ten Doornkaat-Koolmann stammte aus Holland, das er, weil seine Familie unter den Kämpfen zwischen den Orangisten und den Patrioten stark

zu leiden hatte, hatte verlassen müssen; auch er gehörte einer Familie an (auch er war Mennonit), die von den religiösen Kämpfen der früheren Zeiten zu erzählen wusste.

Die religiöse Wärme und Innigkeit, welche diesen Glaubensflüchtlingen die Kraft gab, auszuharren in ihren Drangsalen, die Festigkeit, Willensstärke, Arbeitsamkeit und überlegte Sparsamkeit einerseits und das lebendige, durch Dogmen nicht gehemmte geistige Interesse andererseits, die ihnen eigen zu sein pflegten, gaben der Erziehung der jugendlichen Antje Cremer ten Doornkaat das Gepräge; mit diesen Eigenschaften wurde dem jugendlichen Gemüte zugleich eine Gesinnung und ein Streben eingepflanzt, das ebenso sehr auf die Arbeit an der Selbstvervollkommnung wie auf die Förderung des Wohles ihrer Mitmenschen oder auf den Aufbau des Reiches Gottes im eignen Herzen wie in der Welt gerichtet war.

Schon die Eltern waren von religiöser Engherzigkeit weit entfernt; ähnlich wie sehr viele andere ihrer Glaubensgenossen und wie die Mehrzahl der glaubensverwandten Quäker in England waren gerade diese Kreise Vertreter des Toleranzgedankens, und die Schätze der deutschen Litteratur alter und neuer Zeit fanden bei ihnen vorurteilslosen Eingang. So trugen diese Mennoniten keinerlei Bedenken, ihre Kinder am Religionsunterricht der lutherischen Schule ihrer Heimatstadt Norden teilnehmen zu lassen, und auch Anna Cremer empfing ihre frühesten Eindrücke an dieser Stelle. Mit Liebe und Achtung hat die nachmalige Anna Brons stets von ihren lutherischen Religionslehrern gesprochen; nur zweierlei, sagt sie, sei ihr anstößig gewesen, die Lehre vom Teufel und das sogen. apostolische Glaubensbekenntnis. Die Eltern hatten sich nicht getäuscht, wenn sie der Überzeugung waren, dass der Einfluss des Hauses und der Freunde stark genug sei, die Eigenart der religiösen Überlieferungen ihrer Kultgemeinschaft bei den Kindern trotz solcher Zugeständnisse zu wahren. Lehrsätze und Ansichten waren es nicht, welche für sie das Wesen der christlichen Religion ausmachten, sondern das Thun und Handeln, das sich im Leben offenbart: die freie Entwicklung der persönlichen Eigenart und die Nachfolge Christi schwebte ihnen als Ziel der Erziehung vor der Seele. Frühzeitig lernten die jungen Leute die Freude des Wohlthuns kennen und Anna Brons selbst erzählt, wie tief die Eindrücke waren, die sie bei ihren Besuchen der Wittwen und Waisen empfand, für welche die Mennoniten-Gemeinde neben ihrem Gemeindehause Freiwohnungen eingerichtet hatte.

Im Jahre 1830 verlobte sich Anna Cremer mit dem nachmaligen Kommerzien-Rat Ysaac Brons, der als Kaufmann in Emden lebte und von verwandter Gesinnung und Denkart erfüllt war. Damit begann eine glückliche Ehe, aus der elf Kinder hervorgegangen sind. Es war natürlich, dass Beruf und häusliche Pflichten beide Gatten zunächst vollauf in Anspruch nahmen. Aus den Briefen der Ehegatten aus jenen Jahren sieht man, wie eifrig sie bemüht waren, ihren Kindern ein Vorbild zu sein; die Erziehung der letzteren war ihnen die wichtigste und dringlichste Aufgabe und die Zukunft sollte zeigen, dass Beide erfolgreich auf diesem Gebiete thätig gewesen waren.

Sobald indessen diese nächsten Aufgaben erfüllt waren, widmeten beide Gatten sich in thätigster Weise auch dem Gemeinwohl, nicht nur in ihrer Vaterstadt, sondern auch in Ostfriesland und in Deutschland; Ysaac Brons ward im Jahre 1838 zum Mitglied der Stände in Hannover gewählt, im Jahre 1848 in das Frankfurter Parlament berufen, wo er u. A. der unter dem Vorsitze des Prinzen Adalbert von Preussen tagenden Kommission für die Schaffung einer Flotte angehörte. Im Jahre 1867 wurde er Mitglied des konstituierenden Reichstags des Norddeutschen Bundes in Berlin.

Hand in Hand mit einer regen praktischen Bethätigung ging bei beiden Ehegatten, deren Vermögensverhältnisse von Anfang an sehr gute waren, ein reges Interesse für Litteratur, Geschichte, Philosophie und vor allem für die religiösen Fragen. Plato, Kant, Rousseau, Hegel¹⁾ waren die Brunnen, aus denen sie die Weltweisheit schöpften, die h. Schriften, besonders des Neuen Testaments, wurden die Richtlinien, an denen sie ihre Glaubenswelt orientierten. In besonderem Masse wandten beide Gatten ihre Teilnahme der Geschichte des Christentums zu und ihr brennender Eifer, hier zu einem sicheren Urteil zu gelangen, führte sie nicht nur auf die abgeleiteten Darstellungen, auf die Werke von Bunsen, Volkmar, Hausrath, Mommsen und Gieseler, sondern auch auf die Urquellen und selbst so abgelegene Schriften wie Josephus und Eusebius blieben ihnen nicht fremd.

Im Jahre 1838 verweigerte die Staatsregierung des Königreichs Hannover dem Kaufmann Ysaac Brons die Bestätigung der Wahl zum Ständehause, weil er Mennonit war, nachdem schon früher ähn-

¹⁾ Über Ysaac Brons' Hegel-Forschungen vergl. Neueste Kirchengeschichte III, 1 S. 84 ff. (1889).

liche Zurücksetzungen um der Religion willen vorgefallen waren. Brons und seine Frau hielten nun um so fester an den Überlieferungen ihrer Gemeinschaft, dem „grossen, bluterkauften Vermächtnis ihrer Vorfahren“, wie Antje Brons es gelegentlich bezeichnet hat, und das Interesse für deren Geschichte wurde von nun an um so reger. Schon in jungen Jahren hatte das alte Haus- und Trostbuch der Taufgesinnten, der sogenannte Märtyrerspiegel Tileman van Brachts, den Geist der jungen Antje Cremer lebhaft und schmerzlich erregt; dazu kamen später Menno Simons Werke und so empfingen die litterarischen Interessen, welche Anna Brons von jeher beseelt hatten, eine bestimmte Richtung: nach mancherlei schriftstellerischen Anläufen entschloss sie sich, im Jahre 1861 ihre erste Schrift dem Drucke zu übergeben: „Stimmen aus der Reformationszeit. Gedenkblätter zum 300jährigen Todestage Menno Simons von A. B. (Herausgegeben durch J. Mannhardt in Danzig)“.

Beseelt von dem ernsten Streben, sich eine von Autoritäten unabhängige Überzeugung zu verschaffen, richtete sie jetzt um so eifriger ihre Studien auf den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte des Christentums. Als Frucht dieser Arbeiten erschien im Jahre 1873 zu Emden bei Haynel ihre Schrift „Laien-evangelium und erste Entwicklung des Christentums nach der Apostelgeschichte. Von Frauenhand“. Dieses Werk erlebt jetzt eine Übersetzung ins Holländische, welche J. Winkler-Prins veranstaltet.

Bei dem Interesse, mit welchem sie die Geschichte ihrer eignen Religionsgemeinschaft verfolgte, entging ihr so leicht nichts, was auf diesem Gebiete im Druck erschien, und so hatte sie auch den Artikel des Verfassers in den Preussischen Jahrbüchern vom September 1882 „Ein Apostel der Wiedertäufer“ (Hans Denek) gelesen. Dies gab ihr Veranlassung, eine persönliche Beziehung zu mir zu suchen, die dann zwanzig Jahre hindurch in stets gleichbleibender Art bis zu ihrem Tode sich fortgesetzt und in einem regen Briefwechsel Ausdruck gefunden hat. Im Zusammenhang mit den hieraus fliessenden Anregungen erschien im Jahre 1884 bei Dietrich Soltau in Norden ihr grösseres Werk: „Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand“. Wenn man erwägt, dass Anna Brons damals bereits 74 Jahre alt war, und die Schwierigkeiten in Rechnung zieht, die gerade diese Aufgabe infolge mannigfacher Umstände bietet, so muss man die Leistung, die die Verfasserin selbst

bescheiden als „die Frucht der Mussestunden einer Grossmutter“ bezeichnet, mit höchster Achtung betrachten.

Die Hochschätzung, welche berufene Beurteiler wie Friedrich Nippold und Andere in mannigfachen öffentlichen Kundgebungen zum Ausdruck gebracht haben, sind wohl verdient. Für den Erfolg des Buches spricht der Umstand, dass im Jahre 1891 eine zweite Auflage notwendig wurde. Als Motto trug das Titelblatt den für die Verfasserin charakteristischen Spruch:

„Christum vernag Niemand wahrlich
zu erkennen, es sei denn, dass er
ihm nachfolge im Leben.

Hans Denck.“

Sie gab damit zu erkennen, wie tief der Eindruck der Denckschen Schriften in ihrer Seele haftete, bekundete aber auch durch die Wahl gerade dieser Worte den in allem ihren Thun und Streben hervortretenden Wunsch, in der Nachfolge Christi sich selbst zu vervollkommen.

Hand in Hand mit diesen grösseren Arbeiten gingen kleinere Veröffentlichungen, darunter die Schrift „Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können. Eine Festgabe. Gewidmet dem Mennonitischen Erziehungs- und Bildungsverein zum 25. Jahre seines Bestehens. Kaiserslautern. M. Blenk u. Co. 1892“. Gleichzeitig war sie Mitarbeiterin verschiedener Zeitschriften und unterhielt einen umfangreichen Briefwechsel mit ihren Freunden, durch den sie mehr und mehr ein geistiger Mittelpunkt für viele Gesinnungsgenossen wurde.

Im Jahre 1895, also in ihrem 85. Lebensjahre, bot sie diesem Kreise eine neue Gabe in der Schrift: „Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unserer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums. Von Frauenhand. Emden. W. Haynel“ — ein Werk, das von einer sehr zuständigen Seite, dem Univ.-Prof. Dr. Schnedermann in Leipzig, in den Monatsheften der C.G. Bd. 8 (1899) S. 119 ff. eine höchst anerkennende Beurteilung erfahren hat. Schnedermann spricht im Hinblick auf die Gesamtheit der Bronsschen Arbeiten den Wunsch aus, dass unser Vaterland wie die protestantische Kirche für die ernstesten Bemühungen einer ehrwürdigen deutschen Christin Teilnahme haben und Gewinn darin suchen sollten. Wir teilen diesen Wunsch; denn selbst diejenigen, welche nicht zugeben wollen, dass aus den „Früchten dieser Mussestunden“ der Wissen-

schaft ein wesentlicher Gewinn erwachsen sei, müssen anerkennen, dass die Art der Bearbeitung dieser Fragen ihnen fruchtbare Fingerzeige und wertvolle Anregungen bieten kann, ganz zu geschweigen, dass diese „Frauenhand“ für viele „Frauenherzen“ den richtigen Ton getroffen hat. Damit hat Anna Brons die Aufgaben, die sie sich gestellt hatte und die keineswegs auf gelehrte Zwecke abzielten, vollkommen erreicht. Einer Gelehrsamkeit, die nur totes Wissen giebt, war sie sogar abgeneigt. Bei allen ihren Arbeiten schwebten ihr erziehliche Zwecke vor, besonders bei den geschichtlichen Werken. Über die Beweggründe, die sie bei Abfassung ihrer Geschichte der Taufgesinnten leiteten, spricht sie sich in der Vorrede dieses Werkes klar und deutlich aus. „Wie es einem ganzen Volke zum Schaden gereicht (sagte sie), wenn ihm die Kenntnis seiner Vergangenheit abhanden kommt, so auch einer einzelnen Gemeinschaft. Ihre Mitglieder verlieren das Fundament, auf dem sie stehen, aus den Augen, und die Pietät und die Anhänglichkeit daran aus den Herzen.“

Aber trotz des erfolgreichen litterarischen Wirkens liegt das Schwergewicht dessen, was sie geleistet hat, auf anderem Gebiete: in der Persönlichkeit voll Kraft und Eigenart und in dem Beispiel, das sie als solche allen denen gegeben hat, die ihr im Leben näher getreten sind. Möge ihr Geist und ihre Gesinnung in ihren Freunden fortleben!

Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts ¹⁾.

Eine Besprechung.

Es ist für jeden Berichterstatter eine erwünschte Erleichterung seiner Aufgabe, wenn er ein Werk ohne irgend eine erhebliche Einschränkung der Aufmerksamkeit seiner Leser empfehlen kann: das unter dem obigen Titel erschienene, reich illustrierte Buch, von dem der erste Band (Lieferung 1—25 umfassend) seit einiger Zeit abgeschlossen vorliegt, verfolgt den glücklichen Gedanken, dem protestantischen Volke, und zwar nicht bloss in Deutschland, von neuem die Thatsache vor Augen zu führen, dass auch der Protestantismus trotz aller seiner Abwandlungen und Abweichungen im Grunde eine geistige Einheit darstellt, an deren einzelnen Gebilden und Erscheinungen jeder Protestant, welcher Richtung oder Sondergemeinschaft er sich auch zuzählt, mit Freude und Genugthuung Anteil nehmen und gewinnen kann. Niemand kann läugnen, dass dieser Gedanke des Herausgebers, des Pastors Werckshagen in Berlin, gerade gegenwärtig besonders zeitgemäss ist. Die gewaltige innere Erstarkung, welche die römisch-katholische Kirche seit dem für sie über Erwarten glücklichen Ausgang des Kulturkampfes erfahren hat, findet den Protestantismus der Gegenwart in einer Lage, die für letzteren keineswegs erfreulich ist: eine weitgehende Entfremdung von aller Religion geht Hand in Hand mit tiefen Gegensätzen innerhalb derjenigen Kreise, die auf der Basis der protestantischen Glaubenslehre am Christentum festhalten möchten. Ist es da nicht ein dringendes Bedürfnis, allen Evangelischen an der Hand der Geschichte die Thatsache vorzuhalten, dass sie Söhne des gleichen Vaterhauses sind, dessen Traditionen alle Kinder wert halten müssen, gleichviel ob sie sich in Einzelheiten über die alten Grenzpfähle hinausgewachsen glauben mögen oder nicht? So wichtig es für das Gelingen des Unternehmens sein musste, dass eine leitende Hand über dem Ganzen waltete, so war das Werk doch totgeboren, wenn nicht Vertreter aller Richtungen darin in vollkommener freier Meinungsäusserung zum Worte kamen, Vertreter, die zugleich innerhalb ihrer

¹⁾ Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild. Herausgeber: Pastor C. Werckshagen, Berlin. Leiter des illustrativen Teiles: Stadtvicar Dr. Julius Kurth. Gross-Oct. Kunstdruckpapier. 1. Bd. Verlag Wartburg. Jul. Werner Verlag. G. m. b. H. Berlin 1901.

besonderen protestantischen Abzweigung das Ansehen wissenschaftlicher Wortführer besaßen. Wenn mithin der Herausgeber die ihm vorschwebende Idee einer einigenden und versöhnenden Wirkung seines gross angelegten Buches erreichen wollte, so war für ihn eine doppelte Notwendigkeit gegeben: er musste aus allen Parteien angesehene Forscher zur Mitwirkung zu gewinnen suchen, aber diese Forscher durften keine im eigentlichen Sinne gelehrte und für Gelehrte bestimmte Abhandlungen, sondern gut geschriebene Bilder und Essays liefern, die sich in den Rahmen des Ganzen einfügten und die es dem Werke möglich machten, zum geistigen Gemeingut breiter Kreise der Nation zu werden. Diese Wirkung liess sich durch gute Illustrationen, wie sie der Geschmack der Zeit gern sieht, wesentlich verstärken. Nach diesen Gesichtspunkten ist der Herausgeber verfahren und man darf hinzufügen, dass es ihm im Wesentlichen gelungen ist, die ihm vorschwebenden Ziele zu erreichen. Zur Ausführung des Unternehmens haben sich auf Einladung des Herausgebers eine Anzahl von Kirchenhistorikern und Historikern die Hand gereicht, deren Namen einen guten Klang in Deutschland haben. Wenn die Entwicklung des Protestantismus durch eine Reihe in sich geschlossener Einzeldarstellungen zur Anschauung gebracht werden sollte, so lag die Hauptaufgabe in der Auswahl der Themata und in der Gewinnung geeigneter Bearbeiter. In welcher Weise diese Aufgabe gelöst worden ist, mag die folgende Inhaltsübersicht des ersten Bandes zeigen. Der erste Band umfasst folgende Lieferungen:

- Heft 1. Friedr. von Bezold, Bonn, Vorzeichen und Vorläufer der Reformation.
- „ 2. C. Werckshagen, Berlin, Martin Luther, der deutsche Glaubensheld.
- „ 3. P. Tschackert, Göttingen, Die Schirmherren der Reformation.
- „ 4. R. Staehelin (†), Basel, Huldreich Zwingli.
- „ 5. K. Benrath, Königsberg, Calvin und das Genfer Reformationswerk.
- „ 6. Henry Thode, Heidelberg, Albrecht Dürer, Deutsche Kunst und deutsche Reformation.
- „ 7. D. Harald Hjærne, Upsala, Gustav Adolf, der Retter des Protestantismus.
- „ 8. C. Ad. Fetzer, Urach, Oliver Cromwell, der protestantische Staatsmann.
- „ 9. Theod. Kückelhaus, Düsseldorf, Die protestantische Märtyrerkirche Frankreichs.
- „ 10. Ludwig Keller, Berlin-Charlottenburg, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates.
- „ 11. Julius Brügel, Nagold, Joh. Valentin Andreae und Comenius, zwei Lichtgestalten in finsterner Zeit.
- „ 12. H. Weizsäcker, Frankfurt a./M., Rembrandt und die religiöse Kunst der Niederlande.

- Heft 13. D. Smend, Strassburg i. Els., Paul Gerhardt und das evangelische Kirchenlied.
- „ 14. Dr. Reimann, Berlin, Händel und Bach im Lichte evangelischer Kirchenmusik.
- „ 15. Dr. Troeltsch, Heidelberg, Leibniz und die Anfänge des Pietismus.
- „ 16. Jul. Kurth und A. Frederking, Berlin, Der Protestantismus im Zeitalter Friedrichs des Grossen und Goethes.
- „ 17. Dr. Meinecke, Berlin, Vaterländische und religiöse Erhebung am Anfang des XIX. Jahrhunderts.
- „ 18. D. Scholz, Berlin, Daniel Friedrich Schleiermacher. Ein Lebensbild.
- „ 19. H. Dörner, Königsberg i. Pr., Kant und Fichte in ihrem Einfluss auf die Entwicklung des Protestantismus.
- „ 20. D. Rogge, (Potsdam), Die evangelische Kirche im neuen deutschen Reiche unter den Kaisern Wilhelm I. und Friedrich III.
- „ 21/22. D. Hering, Halle, Dienst der Liebe und innere Mission im Protestantismus.
- „ 23/24. Carl Mirbt, Marburg, Die evangelische Mission unter den nichtchristlichen Völkern am Ende des XIX. Jahrhunderts.
- „ 25. Erich Haupt, Halle a./S., Gustav-Adolf-Verein und evangelischer Bund.

Unter diesen 25 Heften haben wir mit besonderem Vergnügen die Arbeiten von Benrath, Harald Hjärne, Julius Brügel und von Troeltsch gelesen. Wir hätten sowohl die Brügelsche wie die von Troeltsch gegebenen Darstellungen gern etwas breiter ausgeführt gesehen; aber der verfügbare Raum — jedes Einzelbild umfasst ungefähr die gleiche Seitenzahl — verbot ein näheres Eingehen.

Wir wünschen dem Unternehmen den Erfolg, den es nach Absicht und Anlage in jeder Richtung verdient. L. K.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die inbrünstige Liebe zur Natur, welche die gesamte Richtung des christlichen Humanismus kennzeichnet, spiegelt sich unter Anderem in der reichen Symbolik wieder, die unter ihren Anhängern überliefert war. In dieser Symbolik spielt das Licht und die Spenderin des Lichts, die Sonne, eine wichtige Rolle, und es ist wohl kein Zufall, dass die Jahresfeste, die unter ihnen gefeiert wurden, in die Tage der Sonnenwende (Sommer- und Winter-Sonnenwende) verlegt worden sind. Einen ergreifenden Ausdruck findet diese Verehrung in dem **Hymnus an die Sonne**, welchen Franz von Assisi kurz vor seinem Tode gedichtet hat (Paul Sabatier, Vie de S. François d'Assise 1896, S. 382). Franz von Assisi bewährt sich hier, was ja auch sonst bekannt ist, als ein Geistesverwandter jener „Mystiker“, die im 13. Jahrhundert als „Gottesfreunde“ und „Waldenser“ verfolgt wurden (s. M. H. der C. G. 1898, S. 175 ff.), und aller ihrer Geistesverwandten in späteren Zeiten. Sie alle haben ihrer Liebe und Verehrung für die Natur, die „Mutter Erde“ und die Welt des Himmels, die uns in der Sonne und den Gestirnen leuchtet, Ausdruck gegeben. Nicht ohne Grund spielt das Symbol der drei Weltkugeln und des „leuchtenden Sterns“ in den älteren Akademien eine so erhebliche Rolle, und nicht umsonst feiert die gesamte Mystik von Tauler bis auf Paracelsus und Jacob Böhme das Licht und die Spenderin des Lichts als Symbol der göttlichen Weisheit.

In der Gesamtsitzung der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. Mai d. J. hat Adolf Harnack eine Abhandlung über den „Brief des Ptolemäus an die Flora“ vorgetragen und u. A. hervorgehoben, dass dieser Brief, der eine wichtige Urkunde aus der Geschichte des **Gnostizismus** bildet, das hervorragendste Beispiel einer religiösen Kritik am Pentateuch darstellt, welche Christen des zweiten Jahrhunderts geübt haben. Ptolemäus, einer der Schüler Valentinians (der bis um 160 in Rom wirkte und einer der Wortführer einer einflussreichen Schule wurde), will dem Gesetz Mose für die Christen nur einen relativen Wert einräumen. Wir hoffen, dass die Abhandlung bald im Druck erscheint, und wir werden dann darauf zurückkommen.

Auf sehr alte Überlieferungen deuten die Grundsätze hin, welche die sog. Waldenser des Mittelalters in Bezug auf die **bauliche Anlage ihrer Kultstätten**, die sie nicht Kirchen, sondern Tempel oder Gemeindegäuser nannten, besessen haben. Insbesondere wissen wir, dass sie gegen die Ge-

wölbe waren, ohne welche keine Decke einer romanischen oder gothischen Kirche denkbar ist; ebenso waren sie gegen die Türme u. s. w. und lehnten die ganze Form der mittelalterlichen Gotteshäuser ab. Es wäre der Mühe wert, der Bauart ihrer Tempel, die mit flachen Decken (anstatt mit Gewölben) überdacht waren, einmal genauer nachzugehen und zu prüfen, woher ihre Vorbilder stammen. (Vergl. Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. S. Hirzel 1885, S. 84 und 177.)

Als Pomponius Laetus, der Pontifex maximus (wie der Deckname lautet) der „Academia magna“ zu Rom, der „ehrwürdigste und weiseste Meister“, im Jahre 1498 die Augen geschlossen hatte, setzten seine „Brüder“ folgendes Zeichen auf sein Grab (s. M.H. der C.G. Bd. VIII [1899] S. 97):



Das wäre ja nun zwar eigenartig, brauchte aber noch nicht auf einen festen Brauch unter den Brüdern der platonischen Akademien hinzuweisen, wenn sich nicht folgende Thatsache fände. Als im Jahre 1508 ein anderer Leiter der deutschen Akademien, nämlich Conrad Celtus, gestorben war, setzten ihm die Brüder ein Denkmal, das folgende Inschrift und folgendes Zeichen zeigt:

Deo Op. Max.
Con. Celti. Protucio
Poe. Ostrofranco. Ex.
Testam. Pie. Positum.



Ob. An. Chri. M. D. VIII. II Non. Febr.
VIX. AN. XLVIII. Di. III.

Dies Denkmal wurde an der Ostseite des Stephansdoms zu Wien angebracht (vergl. Guido List in der Österreichisch-Ungarischen Revue 1893, S. 321). — Sind das wohl bloss zufällige Übereinstimmungen? Und wie kommt es, dass dieser Brauch mit Bräuchen späterer Jahrhunderte übereinstimmt?

In Italien pflegte man in der Blütezeit der sogen. platonischen Akademien oder Schulen des 15. und 16. Jahrhunderts zu sagen, die Mitglieder dieser festgeschlossenen Organisationen lebten „wie die Griechen im trojanischen Pferd“ (siehe M.H. der C.G. Bd. VIII [1899] S. 64),

d. h. sie hätten sich vor der ihnen feindlichen Welt in das Verborgene zurückgezogen. Merkwürdig ist nun, dass dieser eigenartige Vergleich auch in Deutschland nachweisbar ist, und zwar wird er hier auf dieselben Platoniker und Humanisten angewendet, für deren Literaten-Sozietäten man ihn in Italien brauchte. In Schlettstadt bestand um das Jahr 1500 eine solche Sozietät (Schule) von Humanisten, an der die Lehrer der unter Dringenbergs Leitung stehenden Lateinschule stark beteiligt waren. Auf welche dieser „Schulen“ mag sich nun folgendes Citat beziehen, das sich bei Burkhard, *De linguae latinae fatis* I, 212 findet und lautet: „cujus viri Dringenbergii schola eum equo Trojano non insecte comparari posset“? Kein Zweifel, dass Burkhard es auf die Lateinschule angewandt wissen will, aber in welcher Richtung könnte man die Knaben mit den Griechen vergleichen, die sich im Verborgenen in den Machtbereich ihrer Feinde begeben? — Wir verdanken den Hinweis auf Burkhard Herrn Prof. Dr. O. Hunziker in Zürich.

Es ist eine merkwürdige, aber doch wohl keineswegs zufällige Erscheinung, dass der Widerspruch gegen das „Laster der Trunkenheit“, gegen das Sebastian Franck ums Jahr 1534 eine besondere Schrift schrieb, bei allen führenden Männern des christlichen Humanismus in gleicher Weise durch alle Jahrhunderte wiederkehrt. Wir wollen für heute nur auf eine Äusserung Giordano Brunos († 1600) aufmerksam machen, die sich in der gleichen Richtung wie Sebastian Francks Schrift bewegt: „In Deutschland wird die Trunksucht gefeiert, sagt der Philosoph von Nola, und unter die Heldentugenden erhöht, die Betrunkenheit zu den göttlichen Eigenschaften gerechnet.“ Wer im Trinken und Zutrinken der erste ist, der wird (fügt er hinzu) als Fürst bejubelt. Ähnliche Äusserungen liessen sich zahlreich beibringen.

Eine neue Paracelsus-Ausgabe. Der Verlag von Eugen Diederichs in Leipzig gedenkt um Neujahr 1903 mit dem ersten Bande einer neuen Ausgabe paracelsischer Schriften an die Öffentlichkeit zu treten. Das Werk, das Dr. Franz Strunz (Berlin-Grosslichterfelde) zum Bearbeiter hat, soll mit dem „Buche Paragranum“ des Paracelsus beginnen. Eine eingehende Studie über das Leben, die Persönlichkeit und das System des grossen Naturphilosophen und Arztes, Beilagen und Porträts werden dem kritischen Neudruck vorangehen. Auch in typographischer Beziehung und im Buchschmuck soll er womöglich dem Original — und zwar der wertvollen Baseler Quartausgabe (1589—1591) — entsprechen. (Allg. Ztg.)

Rev. Walter Begley in Cambridge hat an der Hand eines Augsburger Katalogs von Weigel einen in Vergessenheit geratenen Roman von **John Milton** aufgefunden, der im Jahre 1648 im Druck erschien, vorher aber zwanzig Jahre lang in Miltons Pult gelegen hatte. Der Roman hat den Titel „Nova Solyma, die ideale Stadt Zion oder das wiedergewonnene Jerusalem“. Milton hat das Buch als Student auf der Universität begonnen und es während seines Aufenthalts in Horton vollendet. Das Buch ist ganz von den bekannten Ideen Miltons durchtränkt. Begley bereitet eine Ausgabe des Buches vor, die bei Murray in London erscheinen wird.

Leibniz' Verdienste um die Gründung „Königlicher Sozietäten“ nach dem Vorbild der Royal Society in London sind bekannt. Er wollte damit ein Gegengewicht schaffen wider den schulmässigen Wissenschaftsbetrieb der von der Scholastik beherrschten Universitäten und mit Hilfe der deutschen Fürsten eine geistige Instanz begründen, die das ganze geistige Leben anregen, neu befruchten und in gesündere Bahnen lenken könnte. Weniger bekannt, aber besonders merkwürdig ist die Thatsache, dass er auch eine „Gesellschaft von Gottesfreunden“ — er nannte sie auch „Gesellschaft der Liebe Gottes“ — stiften wollte, als deren Aufgabe er den Kampf gegen den Atheismus und für die Naturphilosophie (wie er sie verstand) bezeichnete; als er diese Pläne zuerst aussprach, war er 31 Jahre alt. Wer von unseren Lesern ist im Stande, Näheres über diese Sache mitzuteilen?

Die Beziehungen, welche im Frühjahr 1698 in den Dockyards von Deptford zwischen **Peter dem Grossen**, der dort unter Schiffbauern und Matrosen wohnte, und **William Penn**, dem Herrn eines Landes, das grösser war als die britischen Inseln, geknüpft wurden, sind für die Entwicklung der Geistesgeschichte der abendländischen Völker von grösster Bedeutung geworden. Es war doch ein ganz unerhörtes Ereignis, als Peter der Grosse die Gründung Petersburgs im Jahre 1702 mit dem berühmten Manifest einleitete, in dem er seinen Mitarbeitern Freiheit der Religionsübung zusagte, und als das Revaler „Instrument des Religionsfriedens“ im Jahre 1717 diese Zusage noch erweiterte. Mehr als der Glaubensmut der Quäker und mehr als die Triumphe, die ihre Grundsätze um dieselbe Zeit in Amerika feierten, trug diese Haltung des mächtigen Autokraten dazu bei, um Fürsten und Völker den Lehren der Toleranz zugänglicher zu machen.

Wir haben an dieser Stelle (M.H. 1900 S. 320) eine kurze Notiz über die Hamburger moralische Wochenschrift „Der Patriot“ gebracht, zu welcher uns Herr Amtsrichter Dr. Sonnenkalb in Eimsbüttel bei Hamburg einige Ergänzungen bezw. Berichtigungen sendet, für die wir dankbar sind. Danach erschien die erste Original-Ausgabe bei Joh. Christoph Kissner und erst die zweite Auflage, „neue verbesserte“, bei Conrad König und zwar in den Jahren 1728 bis 1729. Die dritte Auflage kam 1747 und die vierte 1765 heraus. In dieses Jahr 1765 fällt die Gründung der (neuen) Hamburgischen **Patriotischen Gesellschaft**, oder der „Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlicher Gewerbe“, die noch heute existiert. Aus der Anregung und der Mitwirkung der Patriotischen Gesellschaft sind u. A. hervorgegangen:

1. die Rettungs-Anstalt (für Verunglückte);
2. die Allgemeine Armen-Anstalt (seit 1770);
3. die Allgemeine Versorgungs-Anstalt,

nämlich eine Alters-Renten-Aussteuer-Versicherungs-Anstalt, deren Vorbereitungen bis 1766 zurückreichen; eine ihrer Abteilungen, die „Ersparungsklasse“, war nach Dr. Sonnenkalb die erste Form der Sparkassen in Europa.

4. die „Kreditkasse für die Erben und Grundstücke“ (seit 1782),

ein städtisches Seitenstück für die etwa gleichzeitig entstandenen ritterschaftlichen Genossenschaftsbanken.

Ferner unterstützte die Patriotische Gesellschaft die Erteilung von Unterricht in Gewerbe und Handel, sie förderte den Gemüse- und Gartenbau auf dem Lande und liess die ersten gewerblichen Ausstellungen veranstalten. Späterhin schuf sie

1. die Gewerbe-Schule,
2. die Arbeitsnachweisungs-Anstalten.

Endlich verdanken ihrer Mitwirkung ihr Entstehen:

1. der Verein für Hamburgische Geschichte,
2. die Volksbibliothek und Lesehalle.

Ihre Begründer waren u. A. seit 1765 die Herren Sam. Reimarus, J. A. H. Reimarus, Dr. Pauli, Prof. Busch und der Baumeister Sonnen. Vergl. G. Kowalewski, Gesch. der Hamb. Ges. zur Beförderung der Künste u. nützlichen Gewerbe. Hamburg, Seippel, 1897.

Unter Bezugnahme auf unsere Notiz in den M.H. der C.G. 1902 S. 187 über das **Ministerium Wöllner** und die innere Geschichte Preussens vom Tode Friedrichs des Grossen bis zum Ende des Jahrhunderts verweisen wir auf den Artikel Paul Bailleus in der Allgemeinen deutschen Biographie Bd. 44 S. 148 ff., der auf Grund selbständiger Studien ein ausführliches Bild der Personen und der Zeitverhältnisse giebt; dieses Bild hat für unsere Mitteilung die Unterlage gebildet.

Heinrich Friedjung erörtert in seinem ausgezeichneten Buche: „Der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland 1859 bis 1866.“ Bd. I, 3. Aufl. Stuttgart 1899, die Bedeutung der Entscheidung von 1866 und die geschichtlichen Entwicklungen, welche zu diesem Ereignis führten. Einzelne Feldzüge und Friedensschlüsse begründen im Leben der Nationen keineswegs immer endgültige und dauernde Machtverschiebungen; wenn der Feldzug von 1866 eine Ausnahme von der Regel macht, so liegt das daran, dass Österreich den Ausgang des Krieges als das Endurteil einer dreihundertjährigen Geschichte hinnahm und auf die Revision des Prozesses verzichtete. Welche Ursachen sind es seit zweihundert Jahren gewesen, die Preussen, das um 1866 nur etwa die Hälfte an Einwohnern zählte wie sein Gegner, eine so grosse Überlegenheit sicherten? „An Österreich,“ sagt Friedjung I, 326, „rächt sich die Niederhaltung und Ausrottung aller geistigen Bestrebungen in dem Jahrhundert nach Niederwerfung und Vertreibung der Protestanten: Verbannte wie **Johann Kepler** und **Amos Comenius** konnten nicht durch Jesuitenschüler ersetzt werden. Die Provinzen südlich von der Donau waren die einzigen deutschen Landschaften, die von der Geissel des 30jährigen Krieges nicht berührt wurden, aber gerade sie sanken, während Deutschland sich langsam erholte, in immer tiefere geistige und wirtschaftliche Verödung.“ Umgekehrt war es mit Preussen: die Elemente der geistigen Bildung und der Kraft, welche Österreich, aber nicht bloss Österreich, von sich stiess, zog dieser Staat an sich, und indem er sich zum

Vertreter eines grossen Prinzips, dem der Gewissensfreiheit, machte — in Österreich konnte noch bis 1868 kein Protestant ein Richteramt oder Schulamt erwerben — schuf er sich Freude im ganzen protestantischen Deutschland und wuchs hier allmählich so fest, dass er nicht mehr enturzelt werden konnte. Gerade in den Jahrhunderten, wo die Männer, die in der Herstellung und Festhaltung der Einheit des Glaubens das höchste Heil erblickten, mit Geringschätzung und Mitleid auf den Nachbarstaat herabsahen, der ein „Chaos von Sekten“ in seinen Grenzen duldete, vollzog sich der Umschwung der Machtverhältnisse, der zu der Entscheidung des Jahres 1866 führte.

Im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig hat Georg Loesche vor kurzem eine „**Geschichte des Protestantismus in Österreich**“. In Umrissen. Im Auftrage der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“ (256 S. 8°. Preis M. 2) herausgegeben. Die Aufgabe konnte in keine kundigere Hand gelegt werden. Die Art, wie sie gelöst worden ist, war bedingt durch den Zweck, dem das Büchlein dienen sollte: dem Bedürfnis nicht der Forscher, wohl aber der Gebildeten in Österreich, die sich heute um die Gegenwart und die Vergangenheit des Protestantismus mehr als früher kümmern. Immerhin ist Loesche den Wünschen und Interessen derer, die tiefer gehen wollen, durch genaue Quellen-Nachweise entgegengekommen, und wir erhoffen auch für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis manches von dem Buche. Wir verweisen hier auf den Abschnitt über Comenius S. 170 ff., den wir gern etwas ausführlicher gesehen hätten.

Der erste Historiograph des braunenburgisch-preussischen Staates, **Joachim Hübner** († 1666), der noch in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts als „berühmter Mann“ galt (s. Gundling, *Leben und Thaten Friedrichs I.*, Halle 1715, § 9), hat infolge seiner Haltung in den religiösen Fragen seine Stellung in Berlin aufgeben müssen. Die erhaltenen Quellen ergeben nur, dass er beschuldigt ward, einer im h. Reich nicht zugelassenen Religionsgemeinschaft anzugehören. Nun besitzen wir einen vertraulichen Brief seines Freundes Comenius vom 6. Februar 1642 an Hotton, worin auch die religiöse Stellungnahme Hübners berührt wird. In diesem Briefe sagt Comenius: „Damit du siehst, welcher Art seine (Hübners) Theologie ist (zugleich aber auch, welcher Art seine Bildung), so hielt ich für gut, dir beiliegend seine Schrift mitzuteilen, deren Titel lautet: „*Joachimi Hubneri Epistola ad Theodorum Haakium, qua judicium fertur*“ etc. Diese Schrift ist bis jetzt verloren; wir bitten unsere Mitglieder und Freunde (besonders in Holland und England), falls sie ein Exemplar ermitteln sollten, uns Nachricht geben zu wollen. Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass in dem erwähnten Briefe vom 6. Februar 1642 Comenius den Hotton (der französischer Reformierter war) „Ehrwürdiger Bruder“ anredet; es ist bisher keine Erklärung dieser Formel erfolgt und es wäre erwünscht, zu erfahren, auf Grund welcher persönlichen Beziehungen dieselbe von Comenius gebraucht werden konnte.

Ausserordentlich kennzeichnend für die schwierige und bedrohte Lage, in welcher sich im Jahre 1740 die im Jahre 1717 reorganisierte sog. Society of Masons befand, ist die Nachricht, mit welcher am 2. Juli 1740 das **Journal de Berlin** ou *Nouvelles Politiques et Littéraires* (A Berlin, Chez Anbroise Haude), dessen Herausgeber der Professor Forney und dessen Mitarbeiter Friedrich der Grosse selbst war, der überraschten Welt die Thatsache verkündete, dass der König das Protektorat dieser **Sozietät** — das war die damals allgemein übliche Bezeichnung — übernommen habe. Die Nachricht, welche gleich zu Eingang der ersten Nummer des „Journal de Berlin“ sich findet, lautet folgendermassen: „Une société infortunée, à laquelle il semble qu'on prépare le même sort qu'aux anciens Templiers, peut aussi se promettre un asyle dans la générale protection de S. M. **Je parle de Francs Massons**¹⁾. Ils peuvent mettre leur Loge à l'abri du Trône et jour d'un repos, qu'aucune persécution ne troublera“. Der König war sich mithin der starken Gegnerschaft, die besonders in der schon damals erfolgten Stellungnahme aller rechtgläubigen Kreise lag, klar bewusst; es entging ihm nicht, dass die Sozietät, deren Mitglied er im Jahre 1738 geworden war, zunächst mehr Hilfe bedurfte als sie geben konnte; aber die Folgezeit hat gezeigt, dass Friedrich durch seinen Anschluss thätige Freunde gewonnen hatte, Freunde, die wohl im Stande waren, auch ausserhalb der Grenzfähle Preussens dem Könige wertvolle Sympathien zuzuführen.

Die Bewunderung und Hochschätzung **Platos**, die ein gemeinsames Kennzeichen aller der Männer und Richtungen ist, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen, findet sich auch bei **Karl Christian Friedrich Krause** (1781—1832), dem berühmten Philosophen und Geschichtschreiber der „drei Kunsturkunden“. Wie die wahre Religion mit Jesus begonnen habe, sagt Krause, so habe die wahre Philosophie mit Plato ihren Anfang genommen; in der Folge hätten sich Platonismus und Jesuitum (wie K. sagt) immer mehr durchdrungen. Krause stellt im Ganzen Plato erheblich über Aristoteles; mit letzterem beginne in Bezug auf die Sittenlehre ein Niedergang; die Reinheit des sittlichen Antriebes leide durch die Lehre des Aristoteles, und der Lust werde zuviel eingeräumt.

Den Zusammenhang zwischen der inneren Staatsverfassung der einzelnen Staaten und dem äusseren Verhältnis aller Staaten unter einander hat zuerst, soviel ich sehe, **Kant** klar und bestimmt erkannt und ausgesprochen (Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werke od. Hartenstein 1867 IV, 150 f.). „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung, sagt Kant, ist von dem Problem eines gesetzmässigen **äusseren Staatenverhältnisses** abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilft, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche

¹⁾ Das Wort ist in dem Original durch Uncial-Schrift hervorgehoben und ausgezeichnet.

hiezü nötigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinwesen im äusseren Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern die Übel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit anzufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne soviel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigenen rechtlichen Beurteilung, sondern allein von diesem grossen Völkerbunde, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten konnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint und als solche von einem Abbé von **St. Pierre** oder **Rousseau** verlacht worden (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten), so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, worin sich die Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch ebenso ungerne gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen.⁴

A. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Dr. Ludwig Keller in Berlin-Charlottenburg.

Die Jahrgänge 1892 bis 1901 (zehn Bände) liegen vor. Über die Ziele und Aufgaben der M.H. der C.G. s. § 1 und 2 der Satzungen der C.G.

Die M.H. der C.G. enthalten: 1. Abhandlungen. 2. Kürzere Aufsätze. 3. Mitteilungen. 4. Besprechungen und Anzeigen. 5. Nachrichten und Bemerkungen.

Die M.H. erscheinen vorläufig jährlich in fünf Heften im Gesamtumfang von etwa 21—24 Bogen in gross 8^o.

Die Beiträge werden nach den für wissenschaftliche Zeitschriften in Deutschland üblichen Sätzen honoriert.

B. Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Die Jahrgänge 1893 bis 1901 (neun Bände) liegen vor. Über die Ziele und Aufgaben der C.Bl.f.V. s. § 1 und 2 der Satzungen der C.G.

Die C.Bl. sind zugleich das Organ für die amtlichen Mitteilungen der Gesellschaft an ihre Mitglieder.

Die C.Bl. erscheinen vorläufig jährlich in 5 Heften im Gesamtumfang von 10—12 Bogen in gr. 8^o. — Die Beiträge werden honoriert.

Ältere Jahrgänge der M.H. der C.G. werden durch Vermittlung der Geschäftsstelle, Charlottenburg, Berliner Str. 22 zum Preise von je M. 5, ältere Jahrgänge der C.Bl. für je M. 2 abgegeben.

Briefe und Drucksachen für beide Zeitschriften sind an die Schriftleitung der C.G., Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. Beemann, Charlottenburg. Prof. W. Büttcher, Hagen (Westf.). Graf Stanislaus zu Dohna, Hauptmann a. D. und Dr. phil. Stadtrat a. D. Herm. Heyfelder, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. Hohfeld, Dresden. M. Jablonski, General-Sekretär, Berlin. Israel, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. W. J. Leendertz, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Neemann, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. Eber, Bamberg. Dr. Bein, Prof. a. d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. B. Suphan, Weimar. Univ.-Prof. Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Waetzoldt, Geh. Reg.-Rat und vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Weydmann, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. Dr. Zimmer, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer R. Aron, Berlin. J. G. Bertrand, Rentner, Berlin-Südende. Pastor Blekerich, Lissa (Posen). Dr. Gustav Diereks, Berlin-Steglitz. Prof. H. Fechner, Berlin. Bibliothekar Dr. Fritz, Charlottenburg. Geh. Regierungsrat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorff, Malchin. Oberlehrer Dr. Heubau, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Lasson, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. Natrop, Marburg a. L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Rissmann, Berlin. Landtags-Abg. v. Schenckendorf, Görlitz. Bibliothekar Dr. Ernst Schultze, Hamburg. Archivar Dr. Schuster, Charlottenburg. Slaměnik, Bürgerschul-Direktor, Prorau. Univ.-Prof. Dr. H. Suchier, Halle a. S. Oberlehrer W. Wetekamp, M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. Wychgram, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönbergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareilzeile oder
derart Raum 20 Pfg. Bei größeren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

Die Waldenser

und die deutschen Bibelübersetzungen.

==== **Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation.** ====

Von

Dr. Ludwig Keller.

V n. 189 88. gr. 8. Preis: M. 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Die historische Ideenlehre in Deutschland.

Ein Beitrag zur Geschichte der Geisteswissenschaften, vornehmlich der
Geschichtswissenschaft und ihrer Methoden im 18. und 19. Jahrhundert.

Von

Dr. J. Goldfriedrich.

==== XXII und 544 Seiten 8°. 8 Mark. =====

Quellenbuch zur Geschichte der Neuzeit.

Für die oberen Klassen höherer Lehranstalten

bearbeitet von

Dr. Max Schilling,

Königlicher Bezirksschulinspektor.

==== Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. =====

XVI und 532 Seiten gr. 8°, 5 Mark, geb. 5,60 Mark.

Die **Übersetzungen** der fremdsprachlichen Stücke können durch jede
Buchhandlung bezogen werden = 1 Mark.

Title page

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

Elftes und zwölftes Heft.

November—Dezember 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Das Personen- und Orts-Register zum XI. Bande wird mit dem 1. Hefte des XII. Bandes ausgegeben.

Inhalt

des elften und zwölften Heftes 1902.

Abhandlungen.		Seite
Emil Brenning , Theodor Gottlieb von Hippel (1741—1796)		257
Ludwig Keller , Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten		274
Franz Strunz , Zum 300jährigen Geburtstage Otto von Guericke's (geb. am 20. November 1602, gest. am 11. Mai 1686)		293
Gotfried Herders Urteil über die deutschen Sozietäten und ihre Nachfolger		304
Besprechungen und Anzeigen.		
Georg Ellinger, Philipp Melancthon. Ein Lebensbild (Otto Clemen). — Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 10 (Ludwig Keller). — Adolf Hausrath, Zur Erinnerung an Heinrich von Treitschke.		310

Nachrichten und Bemerkungen.

Über die Namen Christen und christlich in ältester und in späterer Zeit. — R. Hirzel über die Glaubenslehre der platonischen Akademien. — Verhältnis der altchristlichen Zeiten zum Platonismus. — Die Anfänge der litterarischen Gesellschaft der Celtes. — Anonyme Werke aus dem Kreise der älteren Akademien. — Der Gedanke der Glaubensstreitigkeit als Grundgedanke der neueren deutschen Geschichte. — Der Grosse Kurfürst und die gleichzeitigen Dissenter-Gemeinden. — Chamberlain über die Weltanschauung Kants und den Kern der christlichen Lehre. — Der Beginn einer weltlichen allgemeinen Bildung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts.	313
--	-----

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich**. Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

1902.

Heft 11 u. 12.

Theodor Gottlieb von Hippel. (1741—1796.)

Von

Professor Dr. **Emil Brenning** in Bremen.

Theodor Gottlieb von Hippel gehört zu den eigenartigsten und bedeutendsten Schriftstellern aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Seine Schriften sind so gehaltvoll, so reich an besonderen und wertvollen Gedanken, dass er nicht vergessen sein sollte. Als ich vor dreissig Jahren sein Buch über die Ehe in der Bibliothek der deutschen Nationallitteratur bei Brockhaus neu herausgab, sprach ich in der Einleitung etwas zuversichtlich den Satz aus: „Dass das Buch nur wieder zugänglich gemacht zu werden braucht, um sich Freunde zu erwerben, unterliegt für mich keinem Zweifel“. Diese Annahme ist von der späteren Zeit doch Lügen gestraft worden. Ich will mich hier aber nicht auf ein Erforschen der Gründe einlassen, aus denen sich diese Ungunst des Publikums erklärt, sondern lieber versuchen, Hippels Bedeutung in allgemeinen Zügen zu würdigen, wobei sich innerhalb des Rahmens seiner Zeit manches Wichtige und Wesenhafte an freier fördernder Anschauung ergeben dürfte. Denn Hippel war ein Mann von klarem Denken, von einer gesunden und tüchtigen Lebensauffassung, vielseitigen Kenntnissen. Einen Centalkopf hat ihn Kant wiederholt genannt, und wenn man einen Mann nach seinen Freunden mit beurteilen darf, so braucht man äusser diesem nur die Namen von Haman, dem Bischof Borowski, dem Professor Kraus, dem Kriegsrat Scheffner zu nennen, um gleich die vorzüglichsten aus der gelehrten Welt Königsbergs zusammenzuhaben, die alle zu dem engen Freundeskreis Hippels gehörten und mit Achtung und Verehrung von ihm sprachen. Und doch kannten sie ihn nur von aussen, wie er sich im täglichen Verkehr gab und nehmen liess, ohne mehr als nur eine Ahnung sehr unbestimmter Art von dem sorgfältig gehüteten

Geheimnis seiner Schriftstellerschaft zu haben. Und gegen seine Lebensführung liessen sich so manche ernste Bedenken geltend machen, dass es grosser Vorzüge in seiner Persönlichkeit und seinen Umgangsformen bedurft hat, um jene aufzuwiegen. Das Wort, das manchem Prediger schon in den Mund gelegt ist: Richtet Euch nach meinen Worten, aber nicht nach meinen Werken, hätte Hippel mit vollem Recht an die Spitze seiner gesammelten Werke stellen können. Diese Thatsache ist zu merkwürdig, als dass man nicht in einigen Zügen darauf eingehen sollte.

Geboren 1741 in Gerdauen in Ostpreussen als der Sohn eines Lehrers, ging Hippel im Jahre 1756 nach Königsberg, um Theologie zu studieren. Seine Lage war so wenig glänzend, dass er eine Hauslehrerstelle annahm, um seinen Lebensunterhalt zu sichern. Hier lernte er 1760 den russischen Leutnant von Keyser kennen, der gerade beauftragt war, der durch den siebenjährigen Krieg vorübergehend Herrin von Ostpreussen gewordenen Kaiserin Elisabeth den Tribut dieser neu erworbenen Provinzen, bestehend in bedeutenden Bernsteinfunden, zu Füssen zu legen. Er bestimmte den Jüngling, mit ihm zu reisen, und von September 1760 bis zum Februar 1761 weilte dieser in St. Petersburg und Kronstadt. Diese Reise wurde das Verhängnis seines Lebens. Er hatte die vornehme Welt und ihre Genüsse kennen gelernt und sein ganzes Streben war seitdem darauf gerichtet, vorwärts zu kommen, Glanz und Ehre in der Welt zu erlangen. Und er hat das Ziel erreicht. Er vertauschte das bescheidenere Los eines Gottesgelehrten mit dem aussichtsreicheren eines Rechtsbeflissenen, wobei er sich die ausserordentlichsten Entbehrungen auferlegte und sie mit Heldenmut ertrug. Dann stieg er vom Rechtsanwalt beim Stadtgericht zu der gleichen Stellung beim Hofgericht, ward Kriminalrat und zuletzt Hofnalsrichter (Kriminalgerichts-Direktor). Seit 1780, also mit noch nicht 40 Jahren, ward er leitender Bürgermeister von Königsberg, wozu noch andere, neue Würden kamen, wie er denn auch berufen ward, sich an den Vorarbeiten zur Herstellung des allgemeinen preussischen Landrechts zu betheiligen, und 1792 auf acht Monate nach Danzig ging, um in dieser bis dahin polnischen Stadt die preussische Verwaltung einzuführen. Dieser schnelle und glänzende Aufstieg zu sehr angesehenen Staatsämtern zeugt gewiss von ungewöhnlicher Befähigung und einer stählernen Festigkeit des Willens. Trotzdem war die eigentliche Triebfeder nichts anderes als ein brennender Ehrgeiz. Dafür spricht es schon, dass er in den Anfängen einer eignen Lebensbeschreibung sich bemüht, den dunkeln Anfängen seines Lebens etwas Vergoldung zu verleihen, indem er von seinen Eltern als einem geistlichen Paare berichtet und jene Hauslehrerstelle als einen freiwillig gewählten Aufenthalt, den er auf Einladung des Hausherrn genommen, wobei er dann dessen Enkel aus freien Stücken

einige Unterweisung habe zukommen lassen, darstellt. Völlig klar aber wird der Zusammenhang, wenn man die daneben hergehenden Bemühungen, auch ein reicher Mann zu werden, um seine Stellung besser zu behaupten, ins Auge fasst. Und auch das gelang. Er starb als Besitzer eines ansehnlichen Hauses in der Stadt, eines grossen Gartens auf den Hüfen, einer reichhaltigen Bücher- und Gemäldesammlung und eines Baarvermögens von 140000 Thalern, die er z. T. in eine Familienstiftung steckte und seinen heutigen Nachkommen noch dienstbar und nutzbringend machte. Es gehört noch dazu die Erwähnung der Erneuerung des alten Adels seiner Familie, der längst in Vergessenheit geraten war, im Jahre 1790. Dieser Schritt wurde damals gleich viel getadelt, aber er konnte allerdings darauf hinweisen, dass er dabei weniger an sich als an seinen Neffen, dessen Erziehung er übernommen hatte, gedacht habe. Aber so erhält man doch das Bild eines von glühendem Ehrgeiz und rastlosem Erwerbstrieb erfüllten Mannes, den man schwerlich als Vorbild eines tugendhaften, trefflichen Menschen möchte gelten lassen. Und nun halte man seine Schriften dagegen, seine gemühtiefen Romane, seine Freimaurerreden, seine Gedichte und geistlichen Lieder, seine in wahrhaft prophetischem Geist abgefassten Bücher über die Ehe und die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Nicht bloss einen Centralkopf, einen Centralmenschen möchte man ihn darnach nennen, kann aber auch hier noch auf den Umstand weisen, dass er, der feurige Verfechter der Ehe und des häuslichen Lebens, unvermählt blieb, früher vielleicht, weil er durch eine Familie in dem Drang nach oben, nach den Höhen des Lebens aufgehalten zu werden fürchtete, später dann wohl aus Gewohnheit und Bequemlichkeit. Und diese Bemerkung kann man noch dadurch ergänzen, dass er gerade die Seiten des Lebens, die bei ihm am ungünstigsten hervortraten, mit den schärfsten Waffen bekämpfte. Niemand hat so über den Adel gespottet und ihn in seinen Vorurteilen und gespreizten Ansprüchen lächerlich gemacht als der Mann, der ihn sich selbst verschaffte. Man braucht nur an den Todesgrafen in den Lebensläufen, an den Freiherrn von und zu Rosenthal in den Kreuz- und Querzügen zu erinnern, um hierfür den Beleg zu finden. Der Tadel, den er so oft wie mit erhobenem Finger in scharfem Tone gegen die richtet, die Schätze sammeln — hier folgt dann jedesmal der Zusatz aus dem Neuen Testament von Rost, Motten und Dieben —, sollte der nicht vor allem auf ihn zurückfallen, der mit nichts beginnend als reicher Mann starb? Also ein gewisses Problem bleibt in Hippels Charakter ungelöst zurück, man mag sich ihm nun von jener oder dieser Seite nähern.

Man wird, wenn man seinem schriftstellerischen Wesen und Wert gerecht werden will, zunächst den Eindruck von ihm haben,

dass er ein sehr bibelfester und bibelgläubiger Mann gewesen ist. Schon sein Stil zeugt davon. Das darf man allerdings nicht überschätzen, denn im achtzehnten Jahrhundert war die gesammte Bildung noch viel näher an das Christentum und die Bibel angeschlossen, als es jetzt der Fall ist. Auch bei dem jungen Goethe fällt der häufige biblische Sprachgebrauch lebhaft auf. Bei Hippel kam die Herkunft aus einem frommen Elternhause dazu, und dann war er auch selbst der Gottesgelahrtheit ergeben gewesen, so dass man ihm schon einen ordentlichen Posten biblischer Wort- und Sachkenntnis zutrauen darf, wovon er in seinen Schriften reichlich Gebrauch macht. Es ist nicht eine Seite in seinen Werken, wo man nicht auf dergleichen stiesse, und oft hat er solche Anspielungen mit gutem Bedacht gewählt, um die Wucht seines Ausdruckes zu verstärken, oft auch um eine humoristische Wirkung damit zu erzielen. Freilich darf man von dieser Gewohnheit nicht auf eine ebenso grosse und feste Rechtgläubigkeit bei ihm schliessen, vielmehr hat er sich immer mehr zu einer freien Auffassung des Religiösen durchgearbeitet. Dagegen spricht es nicht, dass 42 protestantische Kirchenlieder von ihm verfasst sind, die wir nicht überschätzen wollen, aber die mit den meisten Liedern seiner Zeitgenossen den Vergleich ruhig aushalten und von denen auch manche in den kirchlichen Gebrauche übergegangen sind. Es sind Erzeugnisse seiner Jugend, als seine Anschauungen noch nicht ihre letzte Reife erlangt hatten. Dass er aber in diesem Zweige der Litteratur nicht weniger fest im Sattel sass, als in der Kenntnis der biblischen Schriften, dafür haben wir das schönste Zeugnis in der Mutter Alexanders in den Lebensläufen, deren liederfroher Mund in jedem Augenblick von dem überfließt, des das Herz voll ist. Eine der schönsten Gestalten, die Hippel geschaffen hat, ist diese Frau, und sie wirkt um so erfrischender und natürlicher, als sie neben der ehrbaren geistlichen Würdenträgerin gerade genug von der richtigen Tochter Evä zeigt, die weltliche Dinge, Rücksichten, Vorteile durchaus nicht aus dem Auge verliert, sondern auch da genau Bescheid weiss und ihren Weg zu nehmen nicht blöde ist. Wir sind mit Hippels Jugendgeschichte nicht genug vertraut, was er selbst z. T. verschuldet hat, um auf unmittelbare Beziehungen zwischen der Wirklichkeit und den Geschöpfen seiner Einbildungskraft schliessen zu können. Aber trägt nicht alles, so sind es Züge der eignen Mutter, die Hippel benutzte, und dann würde man diese einigermaßen mit der Frau Rat oder Frau Aja vergleichen dürfen und auch für ihn würde das mütterliche Erbteil das ausschlaggebende gewesen sein. Nein, Hippel soll nicht frömmer gemacht werden, als er verdient, und sicher darf man ihn nicht zu einem theologischen Eiferer oder einem Träger beschränkter Rechtgläubigkeit machen. Dazu war sein Wesen denn doch zu frei und tief und er auch mit der Philosophie seiner Zeit zu sehr befreundet. Ich

wähle diesen letzteren Ausdruck, weil er genug sagt. Von einem streng philosophischen Studium darf man nicht bei ihm sprechen. Als einem Menschen von allgemeiner Bildung war ihm auch die Kenntnis der grösseren früheren Systeme geläufig und er führt aus dem Altertum, auch aus seiner Philosophie, häufig genug Stellen an. Aber ein andres ist es doch, selbst ein Gebäude eigener Weltausschauung aufzurichten, ein andres, bequem behauene Steine aus fremder Arbeit in sein eignes Werk einzusetzen. Kants neue Lehre, die er in der Kritik der reinen Vernunft der staunenden Mitwelt darbot, war Hippel nicht fremd. Ja, jener empfand es als eine kränkende Indiskretion, als sich in den Lebensläufen, in dem Teil des Buchs, der Alexander mit seinem Junker von G. auf die Hochschule Königsberg bringt, eine übersichtliche Darstellung dieser Lehre fand. Er konnte seinen Zorn nur deshalb nicht den Freund entgelten lassen, weil er seine Urheberchaft für das Buch nicht ahnte, da Hippel diese in dem tiefsten Geheimnis zu halten emsig beflissen war. Am meisten Einfluss erfuhr Hippel von J. J. Rousseau, mit dem er sich häufig beschäftigt¹⁾, worüber nachher wohl noch ein Wort zu sagen bleibt. Hier möchte ich vor allem auf eine Stelle seiner Schriften hinweisen, die sich mit seinem Verhältnis zur Religion am eingehendsten beschäftigt. Sie findet sich in einer Schrift, die den schnurrigen Titel trägt: Zimmermann I. und Friederich II. Von Johann Heinrich Friedrich Quittenbaum, Bildschnitzer in Hannover, in ritterlicher Assistenz eines leipziger Magisters. Zimmermann ist der berühmte Ritter von Zimmermann (1728—95), geborener Schweizer, Verfasser des vielgelesenen Buches von der Einsamkeit — weshalb Hippel auch scherzhaft als Verlagsort dieser Schrift angiebt: London, gedruckt in der Einsamkeit 1790²⁾. Zimmermann, der nach Hannover als königl. grossbritannischer Leibmedikus berufen war, erfreute sich eines bedeutenden Ansehens als Arzt und war in den letzten Tagen Friedrichs des Grossen nach Sanssouci geholt, um dem schwer leidenden König womöglich Heilung, wenigstens Linderung zu schaffen. Über diesen Aufenthalt hatte er 1788 eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: Über Friedrich den Grossen und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tode, in der er sich so sehr selbst verherrlichte und seine eigne Persönlichkeit herausstrich, dass Hippel zu jener ironischen Fassung des Titels seiner Streitschrift veranlasst wurde.

Zimmermann hatte sich in seiner Schrift mit lebhafter Polemik gegen die Aufklärung gewendet. Er spricht von einer Aufklärung,

¹⁾ Über diesen Punkt habe ich mich früher in einem Aufsatz ausgesprochen: Hippel und Rousseau, der in der Altpreussischen Monatsschrift gedruckt ist.

²⁾ Hippels Werke Band 10, 1—138.

an der man wassersüchtig sei; er erklärt es für eine Modesache, aufgeklärt zu sein, wie man eine Zeit lang es für Mode gehalten habe, dem Freimaurerorden anzugehören. Das giebt Hippel denn den Anlass zu einer sehr ausführlichen Abwehr dieses Angriffs, indem er (S. 53 ff.) anführt: es sei Seelenmord, der Forschbegierde Schranken zu setzen und das Interesse der Menschheit und ihre heiligen Rechte gegen die Befürchtung einer Schädlichkeit für den schwachen Bruder aufzugeben. Das Wort „Aufklärung“ habe das Unglück gehabt, Kinderspott zu werden, wenn nämlich dem Zuwachs an nützlicher Erkenntnis, so wie jeder Aufforderung zum eignen Nachdenken über Gegenstände, die allgemeines Menschenwohl betreffen, der ehrwürdige Name Aufklärung eignet und gebührt. Dieser entgegenzuarbeiten verdiene deshalb eine Sünde wider den heiligen Geist genannt zu werden und sollte am wenigsten mit einem: Kahlkopf komm heraus! geneckt werden. Er kommt von anderer Seite auf denselben Gegenstand zurück, wo er den König gegen manche Äusserungen Zimmermanns in Schutz nehmen zu müssen glaubt und daran dann die Schilderung eines echten Königs, einen wahren Regentenspiegel, knüpft. Er nennt das Amt eines Königs das wichtigste, das der Staat zu vergeben habe, und das unentbehrlich sei, so lange Leidenschaften, Roheit und Vorurteile den grössten Teil der Menschen beherrschen. Zunächst gewiss liege ihm die Sorge für das leibliche Wohlergehen seiner Unterthanen am Herzen, damit auch ihre Zahl sich mehre, wozu die natürlichen Lebensbedingungen in hinreichender Zahl und Beschaffenheit die notwendige Voraussetzung seien. Aber in der Hauptsache kommt es nicht auf die Zahl der Menschen, sondern auf ihren Wert an, und dieser wird am treffendsten dadurch bezeichnet, dass man sagt: der Mensch ist frei. Was für Begriffe von der hohen menschlichen Natur und ihrer erhabenen Bestimmung würde es verraten, wenn es Todsünde wäre, die Grenzen zu überschreiten, die eines Menschen Blödsinn oder Stolz vorgezeichnet hat? Wer hat das Recht, die Vernunft als ein Löwen, ein Fideicommiss, als ein ihm anvertrautes heiliges Depositum anzusehen? Herr Kant ist und bleibt ein grosser Denker, wer lebt indessen des philosophischen Glaubens, dass dieser vortreffliche Mann symbolische Bücher der Philosophie geschrieben? Wer dem menschlichen Geschlechte sagt: so weit und weiter nicht, hat ihm den Kopf abgesprochen, und müsste nicht ein allgemeiner Stillstand der menschlichen Erkenntnis entstehen, wenn irgend eine weltweite Dogmatik, die Kantische nicht ausgenommen, ohne Polemik immerfort triumphieren wollte? Man lasse jeden irrenden und nicht irrenden, jeden reichen und armen Ritter, jeden von fröhlicher und trauriger Gestalt ins Reich der allbeglückenden Wahrheit so weit, als er nur will oder kann, eindringen und hemme kein Verlangen, sie von Angesicht zu Angesicht sehen zu wollen. Am wenigsten befürchte man, durch

Forschen und Prüfen dem zu nahe treten zu wollen, der nur von seinen Geschöpfen verlangt, dass sie recht thun sollen, um ihm angenehm zu sein. Wie kann doch der Mensch (und wäre er selbst der grosse Zimmermann) sich des lieben Gottes annehmen und seine Sache vertreten? Wir führen Gottes Sache, wenn wir die Sache des Menschen führen, denn wir sind — Menschen. Nicht Unbegreiflichkeit, sondern Gemeinnützigkeit ist das Kennzeichen der Wahrheit, und nicht stolze Verstandesaufgeblasenheit, sondern Tugendthätigkeit ist Aufklärung.

Dieselbe Freiheit der Anschauung und Gesinnung findet man in einer andern Schrift Hippels, die sich unter dem Titel: *Über Gesetzgebung und Staatenwohl* in dem 11. Bande der gesammelten Werke (S. 59—246) findet. Es ist ein Werk seines Alters. Man erinnere sich, dass er einen hervorragenden Anteil an der Abfassung des allgemeinen preussischen Landrechts hatte und dafür mit einer grossen goldenen Medaille belohnt wurde. Seine Arbeit bestand namentlich in der Sammlung und Verarbeitung der in seiner heimatlichen Provinz herrschenden Rechtsgebräuche. Er entschloss sich, seine gesamten Ansichten über diesen Punkt ausführlich darzulegen, und machte sich an die Abfassung einer auf vier Bände berechneten Schrift, von denen der erste die allgemeinen Gesichtspunkte darlegen, der zweite die Frage nach der rechten Zeit zur Gesetzgebung und der Befähigung der Fürsten zu diesem Geschäft erörtern, der dritte Friedrich den Grossen als Gesetzgeber und in seinem Verhältnis zu seinen vier Grosskanzlern betrachten und der vierte eine Übersicht über die Gesetze geben sollte. Nur der erste ist ausgeführt, ward aber bei den Lebzeiten des Verfassers nicht mehr gedruckt, sondern aus seinem Nachlass herausgegeben. In dem S., mit dem der Vorbericht des Schriftchens unterzeichnet ist, darf man wohl Suarez vermuten.

In zwei Sätzen spricht Hippel die eigentliche Absicht, die ihn bei der Abfassung leitete, aus: 1. dass die positive Gesetzgebung die göttliche oder natürliche nachahme und daher väterlich sein müsse; und 2. dass jeder Gesetzgebung eine weltbürgerliche Absicht zu Grunde liegen müsse.

Die Quelle alles Rechtes liegt in der menschlichen Natur und die allgemeine Grundlage der bürgerlichen Gesetze liegt in dem Rechte der Natur und in der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaften, die dem Menschen und der Menschheit angemessen sind und sonach auch natürlich sein müssen. Die Summe der Vernunft vieler denkender Menschen könnte man Vernunftvermögen nennen, und er meint, dass ein Menschheitskollegium so viel Zutrauen Erweckendes, als die Kriminalvolksjustiz Schreckliches habe. Aber weil es so ist, kann auch keine Gesetzgebung gedacht werden, die sich nicht mit der Natur des Menschen aufs genaueste bekannt gemacht hat. Der Mensch ist

bestimmt, ein der Vernunft gemässes Leben zu führen, der vollkommene Bürger ist das Ideal der Menschheit. Darum aber darf auch der Mensch niemals Mittel, sondern nur Zweck im Staate sein, und ein hinlängliches Mass persönlicher Freiheit muss jedem gesichert bleiben. Freiheit und Unabhängigkeit ist unser natürliches Recht; wer dies einschränken will, muss den Beweis zu seiner Berechtigung dazu führen, und dies lässt sich nur durch Verabredung oder durch ein Gewohnheitsrecht ermöglichen. Um diesen Gedanken noch genauer zu bestimmen, geht Hippel auf den Entwicklungsgang des Staates ein. Er greift hierbei auf die Familie zurück, die sich allmählich erweitert und in dieser Ausbreitung über das dem einzelnen Zuständige und von ihm zu Leistende entscheidet und namentlich die Teilung der Arbeit feststellt. Denn Arbeit ist die grosse Lebensaufgabe des Menschen. Die wohlthätige Natur hat ihn zu lieb, um ihn zu verziehen. Sein Dasein allein hat er ohne sein Zuthun, mit ihm aber die Pflicht, sich dieses Daseins würdig zu machen. Arbeit ist das eigentliche tägliche Brot des Menschen, und wenn die Arbeiten im Staate gehörig verteilt und geistige mit körperlichen Beschäftigungen gehörig gepaart würden, so wäre für die Menschheit unendlich viel gewonnen.

Herrscht aber in dieser Grundform der Gemeinschaft das gegenseitige Übereinkommen als das Bestimmende, so ist es das Schrecklichste, bloss von der Gewalt abzuhängen, und wenn die Völker sich bequemen, Fürsten über sich anzuerkennen, so konnte es nicht ihre Absicht sein, sich jenes Grundrechts der Menschheit zu begeben. Darum verdient auch das Volk als solches allein den Namen des Herrschers, nicht der Fürst, das Volksganze ist der eigentliche Inhaber aller Regierungsgewalt, es ist etwas Heiliges, und in diesem Sinne gilt jenes alte Wort *vox populi vox Dei*. Weil aber im einzelnen Falle die Gesamtheit doch nicht zum Worte kommen kann, beschloss „die Seelenversammlung“ des Volksganzen, sich einen Stellvertreter zu nehmen, und dieser war das Gesetz. Deshalb spricht ein Gott im Gesetze, und die Gesetze sind göttlich. Darin aber liegt die ungeheure Schwierigkeit der Gesetzgebung. Wer soll die Gesetze geben? Das ganze Volk sollte selbst dies thun, was sogar die Despoten und Alleinherrscher ahnen und dadurch anerkennen, dass sie die Stände des Volkes und seine Bevollmächtigten zu ihrer Beistimmung auffordern.

Über das Wie der Ausführung dieser Forderung tappte nun freilich Hippel noch unsicher hin und her. Noch gab es keinen verfassungsmässigen Zustand. Er gedenkt wohl des amerikanischen Kongresses, der damaligen Verfassungswirren in der französischen Revolution, aber nicht Englands, obwohl er Montesquieu und Rousseau fleissig anführt, die doch darauf schon den Blick gerichtet hielten. Indem er sich dann dem ersten der von ihm

aufgestellten Sätze zuwendet, redet er von dem Väterlichen der bürgerlichen Gesetzgebung. Gott ist der Vater der Menschheit; schon darin liegt eine Begründung der Forderung. Sodann ist der Staat aus der Familie hervorgegangen und sollte niemals diesen seinen Grundzug verleugnen. Und die heilsamsten Folgen würden sich daraus ergeben. Es ist kein Wohlstand denkbar ohne hohe geistige Bildung. Darum wird ein Vater nach der letztern am ersten trachten, dann wird ihm der erste von selbst zufallen. Der Vorzug des Menschengeschlechtes oder der Inbegriff seiner Zwecke besteht darin, dass es sich selbst Gesetz ist oder werden kann, sofern dies den geforderten Charakter in vollen Sinne besitzt. Dies Euren Staatsbürgern oder besser Euren Kindern lehren. Väter des Volkes, heisst mehr als ihnen Gesetzbücher schreiben, vor deren loser Speise jedem, nur nicht den Gesetzverwesern, ekelt, weil die Liebe zum Gewinn diesen Ekel überwältigt. Lehrt den Menschen seinen bürgerlichen Zustand kennen und die Verhältnisse, in denen er kraft dessen zu stehen das Glück und die Ehre hat; lehrt ihn einsehen, dass das, was allgemein gethan und erlaubt, die Glückseligkeit zerstören würde, auch keinem Einzigen gestattet werden könne, und die Schuppen werden ihm von den Augen fallen. Lehrt ihn den Menschen lieben, und er wird wieder geliebt werden, lehrt ihn Feinde schätzen, und er wird sie oft höher halten als zu nachsichtige Freunde und nie feurige Kohlen auf ihr Haupt sammeln.

Das führt denn auch schon auf den zweiten Punkt, den er ins Auge nehmen wollte, dass jeder Staatsgesetzgebung eine weltbürgerliche Absicht zu Grunde liegen müsse. Die Natur hat es mit dem Menschen von vorn herein auf eine Beziehung zur Menschheit angelegt. Wenn Gott sagt, wir sollen unsern Bruder lieben wie uns selbst, sagt er nicht, dass jeder Mensch unser Bruder sei? Wie können wir Gott lieben, wenn wir nicht den Bruder im Nordamerikaner, im Franzosen, ja im Neger lieben? — Den Menschen bestimmen nicht unsichere Triebe, sondern die Vernunft. Diese aber geht ins Grosse, ins Weite, ins Grenzenlose. Soll sie zu ihrer Reife, zur Vollständigkeit ihrer Erscheinung kommen, so geht das nicht im Einzelnen. — Das Geschlecht wird durch grosse Gesellschaften, durch Staaten versinnbildet, und diese verdienen den Namen Mikrokosmos weit eher als der Mensch allein. Deshalb spricht sich auch in Christus, dem Stifter der christlichen Religion, eine solche weltbürgerliche Richtung immer mehr und mehr aus. Hippel meint, in den auf uns gekommenen Urkunden seien längst nicht genug Daten vorhanden, um annehmen zu können, dass sich Christus zu einem weltlichen Herru habe erniedrigen wollen. Indes möchte man wünschen, er wäre irgendwo ein Regent geworden, was freilich unmöglich zu sein scheint. Desto unparteilicher und vorurteilsfreier ward sein Werk, desto grösser legte er seinen Plan an.

Er kommt dann auf den Nutzen einer solchen weltbürgerlichen Gesetzgebung zu sprechen und findet ihn mit darin, dass erst dann ein Zustand des Friedens zwischen den Staaten und Völkern herbeigeführt werden kann. Auch die beste jetzige Staatsverfassung verbürgt nur einen Waffenstillstand, und indem er diesen Gedanken verfolgt, kommt er schon auf die Frage: Was kosten die Heere? Wie werden die Summen, die ihr Unterhalt benötigt, angebracht? Wie wenig kann bei diesen Verhältnissen für Schulen und Bildungsanstalten geschehen? Man ist noch nicht an die Erziehung eines Staatsbürgers gekommen, an die eines Menschen ist noch gar nicht gedacht. Nur wenn die Staatsbürger Menschen zu werden Zeit und Mut, Lust und Liebe haben, wenn die Kriege beseitigt, wenn eine Heerde und ein Hirte sein wird, dann erst ist es gewiss, dass es im Hause, im Staate, in der Welt wohl stehen wird. Wenn sich alle Menschen als Brüder lieben, was für Unzufriedenheit wäre zu befürchten? Glaubenseinigkeit ist bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen ein Hirngespinnst und ist nicht nötig; aber Gesetzreinigkeit ist eine Angelegenheit der Menschheit.

Den weitem Gedanken zu folgen lohnt sich hier kaum, da er dann ins besondere geht, im Anschluss an Rousseau von der Verteilung der Gewalten im Staate redet, das Lob seines grossen Königs und seiner Gesetzgebung singt und bei einer Vergleichung der verschiedenen Regierungsformen zwar der demokratischen auch viel Gutes nachrühmt, indes doch für unsere Verhältnisse der Monarchie den Vorzug einräumt. In einer anderen Schrift politischen Inhalts: Bedenken über die historisch-kritische Beleuchtung der Frage: Hat die preussische Ritterschaft das Recht, ein beständiges Corps zu formiren, ihre immerwährenden Deputierten zu halten und durch solche über allgemeine Landessachen Beratschlagungen anzustellen, und worauf gründet sich dasselbe? aus dem Jahre 1787 (Werke Band 11 S. 331—448) finden sich manche Äusserungen ähnlichen Inhalts und auch an zerstreuten Stellen seiner übrigen Schriften trifft man gemäss seiner Neigung, abzuschweifen und Gedanken verschiedenster Art auf denselben Faden zu reihen, manches, was hier und da das vorher Angeführte bestätigt oder ergänzt.

Dass ein geistvoller vielseitiger Schriftsteller der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Erziehung und den Unterricht seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen lassen konnte, bedarf kaum der Erwähnung, und Hippel hat, wo sich Gelegenheit bietet, diesen Punkt berührt. Schon als begeisterter, wenn auch nicht urteilsloser Anhänger Rousseaus — wie oft gebraucht er nicht die Bezeichnung Hans Jakob, wenn er den Meister auf einem Irrtum oder einer Thorheit ertappt — würde er dies nicht haben umgehen können. Aber es bedurfte nicht einmal einer Anregung von aussen. Sein Geist, der so darauf aus war, seiner Zeit die Grund-

sätze einer echten Sittlichkeit und wahrhaft freien Menschentums zu predigen, musste die ungeheure Wichtigkeit der Erziehungsfrage von sich aus erfassen. Gerade in den Schriften, in denen er der Welt am meisten Neues zu sagen hatte, ja reformatorisch wirken wollte, in dem Buch über die Ehe und der Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, hat er diesen Betrachtungen einen breiten Raum gegönnt. Mit einer wahrhaft prophetischen Sicherheit nimmt er in diesen Büchern die allerneueste Frauenfrage vor mehr als hundert Jahren vorweg und schenkt auch vor den äussersten Folgerungen, die sich aus seinem Grundsatz herleiten lassen, nicht zurück. Wenn ich hier ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand vermeide, so geschieht es in der Besorgnis, dass ich damit den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen möchte; so lockend es auch in historischem Sinne wäre. Eine ausführliche Erörterung widmet er aber auch der Erziehungskunst in dem ersten Bande seines zweiten und letzten Romans, den Krenzzügen des Ritters A—Z, wozu sich die Aufforderung ungesucht bot, da es sich ja hier um die Jugendgeschichte des Helden handelt, der als der Sohn eines sehr absonderlichen Vaters und in eigentümlichen Verhältnissen erwachsen, deshalb der Gegenstand wohlüberlegten pädagogischen Verfahrens sein musste. Er behandelt auch diesen Punkt mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit.

Die Erziehung heiligt die Ehe! Die Eltern haben Gottlob! nicht bloss Triebe zur Fortpflanzung, sondern auch Triebe, das Wohl ihrer Kinder zu bewirken. Die Zuneigung der Eltern zu den Kindern dauert nicht allein, so lange sie leben, sie pflanzt sich bis auf Enkel fort. Wir können uns nicht bloss leibliche Güter erwerben und sie einander zurücklassen, sondern auch geistige. Jene durch den letzten Willen, den gesittete Völker, vermöge der Hoffnung im Tode nicht aufzuhören, in Ehren halten, diese durch Erziehung, die nicht mit der Muttermilch aufhört, sondern durch die vernünftige Milch, die der Apostel fordert, ihren Fortgang nimmt. Auf Erziehung kommt es in der Ehe vorzüglich an, und in dieser Hinsicht sind die Ehen dem Staat und der Welt heilig. Ein Kind ist, wenn es ans Licht kommt, nichts, allein es kann Alles werden. Und Du, heiliger Körper des Staats, brauchst Du einen Redner, einen Helden, einen Scharfrichter, einen Nachwächter, einen Postillon; und Du, heilige Seele der Welt, willst Du einen Weltbürger — nichts wird Euch geboren, alles erzogen.

In der Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Weiber geht er in Bezug auf die Erziehlehre, um mit Jean Paul zu reden, besonders ins Einzelne. Um wirklich Menschen zu bilden, nicht Männer und Frauen, wie es denn von vornherein sein sollte, denn Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei — und er schuf sie, ein Männlein und ein Fräulein, muss die Erziehung für die Geschlechter die nämliche sein.

Erst um das zwölfte Jahr fangen unter dem europäischen Himmel die Geschlechtskeime an, bei dem weiblichen Teile sich zu entwickeln und nie geahnte Unruhe, eine vorher unbemerkte Ahndung und sanfte Sehnsucht zu erwecken. So lange sollte unter Kindern Alles bis auf die Kleidung gleich bleiben, weil die Natur es so will. Erziehung, Unterricht, Zeitvertreib können für beide Geschlechter einerlei sein, weil in diesem Zeitraum die Bildung sich mit dem Menschen beschäftigen soll, ohne alle Rücksicht auf anderweitige Bestimmungen, als auch die erste, ehrwürdigste: einen Menschen nach der urkundlichen Deutung der Natur darzustellen. Der Unterricht bedarf in diesem Zeitraum ebenso wenig besonderer Rücksichten auf den Geschlechtsunterschied als auf künftige bürgerliche Verhältnisse. Warum der Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Unterricht, da Mann und Weib noch nicht geboren sind?

Die Erziehung sollte aber so lange, bis das Kind zum Mädchen und Knaben heranwächst, — das ist ein Lieblingsgedanke Hippels — nur von Frauen geleitet sein. Alle Kinderschulen sollten Weiber zu Aufseherinnen und Lehrerinnen haben, weil die Natur das weibliche Geschlecht dazu mit ausgezeichneten Fähigkeiten hinreichend ausgestattet hat. Reinlichkeit, ein zur Erhaltung des Kindes so nötiges und wichtiges Erfordernis, Sanftmut, Geduld, Ausdauer bei anscheinend kleinlichen Beschäftigungen, Mitteilung, Redefertigkeit und andere zur Kindererziehung unentbehrliche Eigenschaften scheinen dem weiblichen Geschlechte von Natur eigen, bei dem männlichen dagegen blosse Kunstfertigkeiten. Wie sich der Unterschied der Natur zur Kunst verhält, würde sich daher auch eine Kindererziehung durch Weiber gegen die jetzige verhalten. Entwickelt sich der Unterschied der Geschlechter im Knaben und Mädchen, so muss der Bürger auf den Menschen gepfropft, der Stand des Bürgers an den der Natur geknüpft und die Vorbereitung zu mannigfaltigen untergeordneten Bestimmungen getroffen werden. Nun ist es Zeit zu einem sichtbaren Merkzeichen der Absonderung der Geschlechter. Die Geschlechtseinkleidung wird alle besorglichen Folgen, welche die Natur-Uniform etwa bei den Schwachen, die doch immer unter uns sind, erregen möchte, in uns reichlich vertilgen, Knaben und Mädchen, die als Kinder vertraut waren, in Fremde umschaffen und alles bis auf die Rückerinnerung ihrer ehemaligen Bekanntschaft vertilgen. Würde nicht diese Geschlechtseinkleidung auf einmal den einzigen Unterschied, den die Natur beabsichtigt hat, zwischen beiden Geschlechtern festsetzen, ohne dadurch einen bürgerlichen Unterschied herauszubringen oder zu erzwingen und ohne dadurch Sitten und Wohlstand im mindesten in Gefahr zu setzen? War nicht schon bei den Römern eine ähnliche Einrichtung in Hinsicht auf das männliche Geschlecht? und sagt nicht die Geschichte, dass der Jüngling Vaterlandsliebe und alle grossen Eigenschaften eines

Römers mit der toga virilis (dem Mannskleid) anlegte? Jener Tag der Geschlechtsabsonderung, der bürgerlichen Einsetzung, würde zu den festlichen Tagen gehören.

Ganz müsste das Erziehungsgeschäft in dieser neuen Epoche noch nicht den Händen der Weiber entzogen, noch weniger ein Unterschied zwischen beiden Geschlechtern veranstaltet werden, bis auf die Verpflichtungen, zu denen jedesmal die Natur besonders berufen ward und welche, insofern sie in diesen Zeitraum gehörten, bei jedem Geschlechte durch Personen des seinigens gelehrt werden müssten. — Dagegen müssten durch diese ganze Epoche, welche bei den Mädchen etwa bis zum 16., bei den Knaben bis zum 18. Jahre dauern könnte, beide Geschlechter zu den bürgerlichen Bestimmungen vorbereitet und in allem, was darauf Bezug hat, unterwiesen werden, ohne dass man auf den Geschlechtsunterschied Rücksicht nähme. Würden nicht bei dieser soliden Einrichtung mit dem mannbaren Alter beide Teile unbedenklich da hingestellt werden können, wo sie dem Staate nützlich zu sein Anlage zeigten? Ehren, Rechte und Belohnungen wären alsdann nicht ein Geschlechts-Prärogativ, sondern Folgen des persönlichen Verdienstes. Weiber, bis dahin ein Etwas ohne Namen und Rechte, würden auf diese Weise Personen und Staatsbürger werden. Versucht es nur, nichts Grosses tritt ohne Schwierigkeit, ohne Anstoss ins Leben. Unsere „symbolischen“¹⁾ Vorfahren hätten gewiss das schlimmste Ärgernis genommen, wenn in einem Erziehungshause Kinder mit und ohne Vorhaut zusammengekommen wären, um an allerlei Unterricht teilzunehmen. Welchen Nachteil für das Christentum würde man befürchtet haben, wenn ein Abkömmling des Stammes Juda mit dem Sohne eines Generalsuperintendenten aus dem blinden Heiden Cicero Menschen- und Bürgerpflichten gelernt hätte! Und wer kennt nicht Staaten, wo dies ohne das leiseste Geräusch der Eiferer bewirkt wird und ohne dass die Grundfesten des Christentums auch nur die mindeste Erschütterung befürchten?

Dem Einwand, dass bei dieser gemeinsamen Erziehung die Sittlichkeit Gefahr laufen könnte, begegnet Hippel mit dem Hinweis auf den gemeinsam erteilten Religionsunterricht der Geistlichen. Werden Knaben und Mädchen durch gemeinschaftliche Unterweisung zu Christen vorbereitet, sollten wir sie nicht ebenso zu Bürgern erziehen können? Warum leiden in dieser Gemeinschaft die Sitten nicht, obgleich der Religionsunterricht in Jahren erteilt wird, wo der Geschlechtstrieb äusserst regbar ist? Sind die Schüler und Schülerinnen dort nicht ebenso wie hier unter Aufsicht? Wird ein kluger Lehrer und Erzieher den Veranlassungen zur Erweckung des Geschlechtstriebes nicht überall geschickt auszuweichen wissen und jede Belehrung über die künf-

¹⁾ Das Wort wohl in dem Sinn: auf die symbolischen Bücher schwörend.

tige Bestimmung seiner Zöglinge so einzulenken verstehen, dass die Folgen nicht schädlich, sondern segensreich ausfallen?

Die Kreuz- und Querzüge des Ritters A—Z (erschienen 1793—94 in zwei Teilen), sein zweiter und letzter Roman, bildet zu dem früheren, berühmtern, den Lebensläufen in aufsteigender Linie, insofern ein Gegenstück, als er vielmehr auf das Witzige in dem Humor den Nachdruck legt und das Weiche, Gefühlmässige, was in diesem eine bedeutende Rolle spielt, zurücktreten lässt. Besonders steckt er voll Satire, die sich zunächst gegen den Standesdünkel und die damit zusammenhängende Seltsamkeit der Anschauung beim Adel richtet. Da findet sich denn also auch Gelegenheit, über die pädagogischen Theorien des Ritters von Rosenthal allerlei beizubringen, dem man die Ironie und das Behagen, mit dem sie vorgetragen, leicht absieht, wodurch aber die früher gegebenen positiven Bestimmungen eine hübsche Bestätigung finden.

Ist¹⁾ bei einer Lebenserziehung an einen individuellen Charakter zu denken? Umstände sollte man, so wie Neigungen, dem Kind unter seine Botmässigkeit bringen lehren; und wie weit leichter wäre dies olympische Ziel zu erreichen, wenn man die unendlich mannigfaltigen Anlagen des Kindes zu benutzen wüsste, und wenn man es mit Umständen und Schwierigkeiten bekannt zu machen suchte! Lernet der Lehrer den Zögling kennen, macht ihn mit sich bekannt und waffnet ihn gegen alle sehr leicht auf ihn zu berechnende Umstände; verstärkt man die individuelle Natur durch künstliche Nachhülfe: — wie leicht müsste es, wo nicht gewiss, so doch wahrscheinlich zu bestimmen sein, was aus dem Kindlein werden würde? Jetzt soll schlechterdings aus jedem Holz ein Merkur werden; und wie selten giebt es Äpfel, die weit vom Stamme fallen! Neigungen lassen sich verpflanzen, und wenn Kräfte und innere Beschaffenheiten des Kindes ein Wunder in unsern Augen sind — was werden wir ausrichten? Sagt nicht, es befinden sich Anlagen zu allen Neigungen im Menschen; auf seinen Acker könne so gut Weizen als Roggen gesät werden und es komme nur auf den Lehrer an, aus seinem Schüler zu machen, was ihm beliebt. Solchen Neigungen, welche die Natur zu Hauptzügen des Charakters bestimmte, kann der Mensch so leicht nicht entsagen. Oft heisst Kampf wider die Natur Erziehung, und doch sollte Erziehung Naturveredlung sein. Gemeinlich fängt die Erziehung unserer Vornehmen nicht vom Menschen an, um zum bedeutenden Menschen überzugehen, sondern man sagt dem Zögling, er sei schon von Natur bedeutend und werde nicht übel thun, wenn er bei dieser Bedeutung geruhen wolle, ein Mensch zu sein. Man

¹⁾ G. J. Göschensche Ausgabe der Hippelschen Romane. Band I. S. 104 ff.

komplimentiert ihm den Menschen bloss auf, ohne ihm denselben zum Gesetz zu machen. Was Sie vor sich sehen, sagt man ihm, ist Ihr Untergebener; Gott setzte Sie, wie weiland Adam, ins Paradies, um zu herrschen und zu regieren. Leibes- und Seelenkräfte sind zwar liebe Gottesgaben; indes gegen Geburt, hundert und fünfzigtausend Reichsthaler bares Geld (ohne die schönen schuldenfreien Rosenthalschen Güter) wie gar nichts! — An den drückenden Sonnenstrahl des Sommers und an den Nordwind des Winters, als an die beiden Jahreszeiten des Bürger- und an den noch mühseligern Herbst, als an die Jahreszeit des Bauernstandes, wird gar nicht gedacht, obgleich wahrlich! nur der als Mensch erzogen ist, der, wenn Not an Mann geht, alle vier Jahreszeiten in den vier Tageszeiten mir nichts Dir nichts und so zu überstehen vermag, dass er weder von einem physischen noch von einem moralischen Katarrh oder Fieber oder etwas dergleichen befallen zu werden fürchten darf. — Oder wie es einige Seiten weiter heisst: So wie der Blitz sich nie selbst trifft, das Feuer sich nicht selbst verbrennt, das Wasser sich nicht selbst ersänft: so auch der Mann von Geburt und Vermögen. In der Natur und Menschenwelt ist alles wider einander. Der edle Mann muss sich durch erhabene Gesinnungen sichern lernen; und wenn Gleich und Gleich sich mit einander balgen — was ist sein Beruf? durch einen Vorsprung befehlen, richten und strafen, ohne das Gelübde des Gehorsams zu übernehmen und sich richten und strafen zu lassen. Da ist er denn vor einem blauen Auge sicher, wie im Schoss Abrahams. Ein so wohlgezogener Held wird sehr selten von seinen Thaten eine Wunde heimbringen.

Hippel hat die Satire in seinem Buche nicht so weit treiben wollen, dass er den Zögling, das Versuchskaninchen für alle diese schönen Grundsätze, wirklich ganz darnach arten liesse. Es wird vielmehr ein ganz handlicher Bursche daraus, freilich weltunkundig und fremd im Leben, darum auch vielen Täuschungen und Betrügereien ausgesetzt, aber er begeht keinerlei schlechte Streiche und wird vor den dümmsten durch die gute Laune des Verfassers immer noch zu rechter Zeit bewahrt. Allerdings ist ein schwärmerischer, überspannter Zug in seinem Wesen, kein Wunder, wenn man die seltsame Art des ritterlichen Vaters, der als weltlicher Johanniter nur von den Wundern und Geheimnissen seines Ordens träumt, erwägt. Aber darin liegt auch eine neue satirische Absicht Hippels, der gegen das in seiner Zeit sehr verbreitete Ordenswesen zu Felde zu ziehen Lust hatte. Das Freimaurertum, die Rosenkreuzer standen in voller Blüte und wohl besonders die letzteren, bei denen allerlei Geheimniskrämeri vorkam, schienen seinem aufgeklärten Sinne, der allem Schwarmwesen, aller Überspanntheit ein tiefes Misstrauen entgegensetzte, albern und doch nicht ungefährlich. Und so schwelgt er dem in der Erfindung geheimnisvoller Örtlichkeiten und Gebräuche, wenn er seinen

jungen Helden von einer geheimen Gesellschaft zur andern schleppt. Besonders eine Trophemiushöhle spielt in seinen Schilderungen eine Hauptrolle, wie er denn auch von einem Apostelorden eine breite und ausführliche Schilderung giebt und es seinen jungen Ritter doppelt schmerzlich empfinden lässt, als sich in diesem ein Glied als Schwindler und Betrüger enthüllt, was der jugendliche Schwärmer gerade hier am wenigsten für möglich gehalten hätte.

Der Freimaurerorden hat in Hippels Leben jedenfalls eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Doch fällt das in seine frühere Zeit. Wie sein Verhältnis in den späteren Jahren gewesen ist, kann ich an der Hand des mir zugänglichen biographischen Stoffes nicht nachweisen. Man braucht aus den satirischen Ausfällen des zuletzt genannten Buches keinen ungünstigen Schluss darauf zu ziehen, denn es ward früher erwähnt, wie er seine Lebensleidenschaften und die mit seinem Wesen unlöslich verknüpften Gewohnheiten in seinen Schriften sämtlich verleugnet und mit Satire bekämpft und verfolgt. Darum kann er also immerhin die Begeisterung seiner Jugendjahre unvermindert festgehalten haben, soweit es der Unterschied der Jahre verstattet hätte. Doch würde er ihr vielleicht einen andern Ausdruck gegeben haben, als ihn die elf Freimaurerreden zeigen, die sich in seinen gesammelten Werken (Band 10, S. 139—280) finden. Die ersten zehn sind Festreden, die er in der Königsberger Loge am Johannis-tage gehalten hat, die elfte eine Leichenrede von den Pflichten des Maurers bei dem Grabe eines Bruders. Diese fällt in das Jahr 1777. Er erwähnt darin, dass er acht Jahre früher den nun Verstorbenen als seinen Nachfolger in das Amt des Bruder Redners eingeführt habe. Also fallen seine eignen Reden in die Jahre 1759—1769, was an und für sich gleichgültig sein könnte. Ich erwähne es hier nur, weil Hippel demnach erst 18 Jahre alt war, damals noch Student der Theologie, was doch darauf schliessen lässt, dass er schon frühe unzweifelhafte Proben seiner ungewöhnlichen Begabung gegeben haben muss, um zu einem wichtigen und verantwortungsvollen Amt gewählt zu werden. Andererseits aber erklärt sich aus dieser Thatsache, dass die Reden ihn noch nicht im Vollbesitze seiner schriftstellerischen Kraft zeigen. Das ist noch nicht der eigenartige und für den Kenner seiner Schriften unverkennbare Stil, auch der Gedankengang zeigt noch nicht die Grundlinien seiner spätern Anschauung. Ersterem fehlt es nicht an den bei Hippel so reichlich vorkommenden Anführungen namentlich biblischer Stellen und Anspielungen auf tausend Gegenstände des alten und neuen Schrifttums oder Seiten des Lebens. Die feierliche Würde des Festredners verführt zu Pathos und einem Schwung, der manchmal an Schwulst grenzt, und zeigt daneben eine Höflichkeit, eine fast kriechende Demut, die wohl nur auf Rechnung seiner Jugend zu setzen ist. Dahin gehören auch die Wendungen, die sich besonders

am Schlusse wiederholen, dass er das ihm übertragene Amt zu schwer für seine schwachen Schultern fühle und es sich wieder abgenommen zu sehen wünsche. Die Brüder scheinen denn freilich anderer Meinung gewesen zu sein. Die Überschriften seiner Reden lauten: Über den Ruf des Freimaurers; der Freimaurer studiert für das Herz; Einfluss der Freimaurerei auf die schönen Künste und Wissenschaften; dass ein Freimaurer auch ausser der Loge ein Bruder sein müsse; von den erlaubten Geheimnissen der Tugend; Trostgründe des Freimaurers im Unglück; von den Gesinnungen des Freimaurers über sein Ende; von den Pflichten des Freimaurers gegen das schöne Geschlecht; Wünsche sind überflüssig. Die vorletzte trägt im Keim schon die Ansichten, die in den beiden socialen Schriften von der Ehe und von der bürgerlichen Verbesserung der Weiber später eine so reiche Ernte fruchtbarer Gedanken zeitigen sollten, die man aber damit doch schwerlich seinem Zusammenhange mit dem Orden auf Rechnung setzen darf. Für Hippel liegt es allerdings so, dass alles menschlich Gute und Grosse nicht mehr als menschlich gewertet wird, sondern nur als ordnungsmässig, so dass nur unter den Mitgliedern des Bundes echtes Menschentum und wahre sittliche Freiheit zu finden sei. Besonders fällt das auf, was er über den Einfluss des Ordens auf die schönen Künste und Wissenschaften zu sagen hat. Dieser stattet seine Glieder aus mit Tugend, die überhaupt in allen Reden, rein als allgemeiner Begriff genommen, eine sehr grosse Rolle spielt, mit Kenntnis der Welt und einer edlen Dreistigkeit, worin er die Haupthebel der künstlerischen Thätigkeit erkennt. Man sieht leicht, dass es sich hier um eine schwärmerische, begeisterungsvolle Jugendarbeit handelt, die den grossen, freien Schriftsteller der Folgezeit nur in den ersten Umrissen ahnen lässt.

Es sind nur einzelne Schliffflächen des Edelsteins, als welchen wir Hippel in der Litteratur seiner Zeit zu betrachten haben, die hier zu Wort kommen konnten. Es ist so viel, was aus jener gesegneten Erntezeit unseres Schrifttums zu bewahren und zu hüten ist, dass eins das andere zurückdrängt und ins Dunkel schiebt, und neben den Grössten werden die Kleinern oft übersehen. Mir ist dieser Mann von jeher wert und teuer gewesen, und es sollte mich sehr freuen, wenn diese Zeilen ihm andern auch wieder einmal ins Gedächtnis riefen und zu einer näheren Bekanntschaft mit ihm einluden.

Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten.

Von

Ludwig Keller.

Seitdem im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Kaiser Konstantin das Christentum zur Staatsreligion erklärt hatte, gewann der Grundsatz von der Identität der religiösen und staatlichen Gemeinschaft, welchen das älteste Christentum im Gegensatz zur Lehre des alten Testaments nicht gekannt hatte, von neuem eine bis dahin unter den Christen nicht gekannte Bedeutung. Seit jenen Zeiten galten vor dem Staatsgesetz nur solche Personen als Christen, welche diejenige Form des Christentums bekannnten, die der römische Kaiser anerkannte: alle Abweichungen von dieser Religion galten als verboten und waren, wie die Anschauungen der neuen Staatskirche es mit sich brachten, ein staatliches Verbrechen. Die Lehren des Alten Testaments, die von jetzt an der Lehre Christi gleich standen, bestätigten den von letzterer nicht gekannten Grundsatz von der Berechtigung und Notwendigkeit der Zwangsgewalt in Glaubenssachen.

Mit dieser Entwicklung gerieten diejenigen, welche einer anderen als der neuen Staatsreligion anhingen, der römischen Weltkirche gegenüber in dieselbe Lage, in welcher sie und ihre Vorfahren dem heidnischen Weltstaat gegenüber sich befunden hatten: sie waren gezwungen, Mittel und Wege zu suchen, um den Glauben ihrer Väter zu bewahren und dem Strafrichter keine Handhabe zur Vernichtung der eignen Gemeinschaft zu bieten, mit anderen Worten: sie mussten denselben Weg beschreiten oder weiter wandern, die die Christengemeinden der ersten Jahrhunderte aus den gleichen Gründen gegangen waren, den Weg der genossenschaftlichen Vereinigung, der die Möglichkeit bot, unter der Form irgend einer erlaubten weltlichen Thätigkeit für ihre verbotenen Kulthandlungen die Existenzberechtigung

wieder zu gewinnen. Man weiss, dass seit den Zeiten Platos dazu in erster Linie jene Akademien benutzt worden waren, die „nach den Gesetzen der Geometrie arbeiteten“, dass aber auch Gilden, Baukorporationen, litterarische Gesellschaften, Gesangs-Vereine, Begräbnis-Vereine für den gleichen Zweck sehr wirksame Handhaben boten, Handhaben, denen kein Ketzer-Gesetz und keine Strafgewalt, wenn sie nicht zugleich den ganzen staatlichen Organismus schädigen wollte, erfolgreich beizukommen im Stande war.

Es ist heute allseitig anerkannt, dass während der mittleren Jahrhunderte insbesondere die Gilden und Zünfte fast aller abendländischen Nationen in dem angegebenen Sinne für alle diejenigen Gemeinschaften als Rückzugslinie gedient haben, welche den Religions-Überzeugungen der neuen römischen Staatskirche ablehnend gegenüber standen. Aus den Kreisen dieser Gilden heraus haben sich im Laufe der Zeit allerlei Organisationen und Gebilde entwickelt, welche der unangefochtenen Fortpflanzung der alten Kultgesellschaften zu nützen bestimmt waren und die irgend eine erlaubte Thätigkeit wie die Pflege der Wissenschaften, der Kunst oder der Dichtung zum Mantel nahmen, Thätigkeiten, die die Pflege des Gemeinschaftslebens, auf dessen Fortsetzung alles ankam, unter harmlosen Formen möglich machten. Man weiss, dass für diesen Zweck kein Mittel brauchbarer ist als die Musik, vor Allem der gemeinsame Gesang.

Man hat längst erkannt und ausgesprochen, dass das einende Band, welches die deutschen Meistersinger umschlang, die gleiche religiöse Weltanschauung gewesen ist. Da aber in dieser Weltanschauung sich manche Berührungen mit der Glaubenslehre der herrschenden Kirche fanden, so hat man in der Betonung des religiösen Punktes lediglich die Thatsache erkennen zu sollen geglaubt, dass es sich hier um fromme Handwerker gehandelt habe, die ihrer kirchlichen Frömmigkeit auch in ihren „Gesang-Vereinen“ (wie wir heute sagen würden) eine neue Pflegestatt zu eröffnen wünschten. Die Absicht, diese Vorstellung bei Aussenstehenden zu erwecken, hat den Männern, die diese Organisationen begründeten und leiteten, zweifellos vorgeschwebt, aber die Thatsache (auf die wir zurückkommen), dass die römische Kirche den „Sing-Schulen“ stets mit Ablehnung und Misstrauen gegenüber gestanden hat, sollte doch auch denjenigen zu

denken geben, die in die religiösen Kämpfe jener Zeiten weniger tief eingedrungen sind.

Der Name Meister-Singer ist durch eine Reihe zufälliger Umstände die heute üblichste Bezeichnung einer uralten, in sich festgefügtten und für das ganze Leben geschlossenen Genossenschaft, die sich nach aussen hin eine Gesellschaft (Sozietät), im vertrauten Verkehre aber eine Brüderschaft nannte¹⁾, die ihrer Idee nach nicht irgend eine fachliche oder berufliche Thätigkeit, sondern den Menschen und seine höchsten Interessen zu fördern bestimmt war²⁾. Ihre örtlichen Verbände hiessen Schulen und den Inhalt ihres Thuns und Strebens nannten sie die Kunst oder auch die „hohe Kunst“, in der deutlich erkennbaren Absicht, mit diesem vieldeutigen Wort das Ziel ihrer Bestrebungen mehr zu verhüllen als zu entschleiern³⁾.

Im Übrigen waren vielfach wechselnde Namen für die Brüder im Umlauf. Man nannte sie Poeten (Dichter), Sänger, auch wohl Redner, besonders gern aber scheinen sie sich selbst Mnsici (Musiker) genannt zu haben.

In der älteren deutschen Litteratur fehlen über die Geschichte, die Verfassung, die Bräuche wie die Grundsätze der Meistersinger, sofern es sich um andere als Sprach- und Reimgesetze oder um Zunftsagen harmloser Art handelt, zusammenhängende Berichte. Niemand, der die Geschichte der alten Gesellschaften kennt, kann sich darüber wundern: strenge Vorschriften verboten die schriftliche Aufzeichnung und selbstverständlich erst recht die Veröffentlichung der alten Ordnungen und Verschwiegenheit war die vornehmste Pflicht der Brüder. Nicht früher als um die Mitte des 17. Jahrhunderts sind einige Nachrichten über Ordnungen und Bräuche der „Schulen“ an die Öffentlichkeit gedrungen, Nachrichten, die kaum in stände

¹⁾ Über den Bruder-Namen s. Joh. Christ. Wagenseil, *Comentatio de civitate Norimbergensi etc.* Altdorf 1697, S. 555.

²⁾ Zu den gegenseitigen Pflichten gehörte ausser Freundschaft und Liebe und Tugend die dauernde Hülfsbereitschaft; an die alten Begräbnisvereine erinnert die Pflicht, dass das geknüpfte Band den Tod überdauere.

³⁾ In Zeiten, wo die Gefahren der Glaubensverfolgungen nachliessen, wie das unter dem Einfluss der Reformation bis ums Jahr 1525 der Fall war, haben sich einzelne Meistersinger über den Begriff des Wortes „Kunst“ gelegentlich etwas deutlicher ausgesprochen. „Die Kunst, wer sie durchgeht (d. h. vollständig erlernt), sagt Hans Sachs, wird ein Theologus genannt.“

waren, die Bruderschaft zu schädigen, und die in der Art, wie sie gegeben wurden, die Sache für Nichtwissende nicht sehr durchsichtig machten, die aber doch für uns von Bedeutung sind. Der Verfasser dieser frühesten gedruckten Nachrichten ist einer der Männer, welche seit 1617 in Deutschland eine Reorganisation der alten „Gesellschaften“ auf neuen Grundlagen versucht und durchgeführt haben, nämlich der Begründer des „Blumen-Ordens an der Pegnitz“, Philipp Harsdörffer († 1658), der der älteren Zunft der Singer und Dichter zweifellos selbst angehört hat. In seinen Gespräch-Spielen, die in den Jahren 1641—1649 erschienen, giebt Harsdörffer einen Bericht und hebt hervor, dass diese merkwürdige Gesellschaft früher noch nie ihren Historiker gefunden habe. Auf diesem Bericht beruhen die Erzählungen Morhofs in seinem „Unterricht von der teutschen Sprache“ (Kiel 1682) und vor Allem Johann Christoph Wagenseils in seiner Schrift „Von der Meister-Singer Kunst“, die als Anhang seiner Beschreibung der Stadt Nürnberg zu Altdorf im Jahre 1697 erschienen ist; letzterem haben auch einige sonstige Quellen vorgelegen.

Man kann in der Entwicklung der Meister-Singer, soweit sie sich im Lichte der Geschichte vollzogen hat, zwei grosse Abschnitte unterscheiden: die Zeiten des 14. und 15. Jahrhunderts, wo trotz des seit den Zeiten des „Pfaffenkaisers“ Karls IV. langsam sich vollziehenden Niedergangs die Bruderschaft keiner städtischen oder landesherrlichen Aufsicht und keinem Zunftzwang unterworfen war, sondern ähnlich wie der gleichzeitige Hüttenbund eine freie Kunst bildete, und ferner die Zeiten, wo die Schulen sich allmählich die Auferlegung einer stets nur auf Widerruf erteilten „Ordnung“ ihrer Obrigkeit gefallen lassen mussten und somit den Handwerkern der Städte gleichgestellt, d. h. zünftig wurden. Es ist ganz zutreffend, wenn ein neuerer Forscher die Schulen der ersten Periode unter dem Namen der „meisterlichen Sängere“ von der letzteren als den „Meister-Sängere“ unterscheidet¹⁾.

Diese älteren „meisterlichen Sängere“ haben im Unterschied von ihren späteren Nachfolgern in ihren Überlieferungen und Ordnungen stets mit Nachdruck gelehrt und behauptet, dass

¹⁾ Hampe in den M.H. der C.G. Bd. VII (1898) S. 152.

den Laien die Lesung der Bibel zu verbieten. Man könnte auch darin lediglich eine Sage erblicken, wenn wir nicht die Zeit dieser vorreformatorischen Bibelverbote genau kennen und anderweit festzustellen in der Lage wären, dass der Niedergang der Sing-Schulen thatsächlich um dieselbe Zeit seinen Anfang nimmt. Allerdings ist es eine Sage, dass die Kunst deshalb notwendig habe aus den Städten weichen müssen, wo das Bibelverbot durchgeführt ward; vielmehr bezeichnet diese Durchführung jene Wendung der Machtverhältnisse zu Gunsten der Kirche, wie sie seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eintrat, eine Wendung, die naturgemäss auch die „Schulen“ treffen musste. Wir haben früher auf die ausserordentliche Bedeutung aufmerksam gemacht, welche der Erlass Kaiser Karls IV. vom 17. Juni 1369 für die Geschichte des deutschen Geisteslebens gewonnen hat, der zuerst mit Nachdruck alle Schriften und natürlich auch alle Lieder in deutscher Sprache verbot, welche von religiösen Dingen handeln¹⁾. Es ist vollständig begründet, wenn die Überlieferung der Singschulen erzählt, dass mit und durch dieses Verbot, welches auch die schon damals zahlreich verbreiteten deutschen Bibelübersetzungen traf, die Wirksamkeit der „Sänger“ schwer geschädigt wurde.

Wagenseil, der uns von diesem Niedergang infolge des Bibelverbotes berichtet, erzählt mit Recht, dass mit dem Aufkommen des Humanismus²⁾ und mit der „im vorigen Saeculo angefangenen Reformation“ auch die „Kunst“ der Meister-Singer zugleich wieder einen Aufschwung genommen habe.

Die „Schulen“ pflegten ihre Ordnungen geheim zu halten und zu ihren Arbeiten hatten nur Eingeweihte Zutritt. Was über ihre Verfassung und über ihre Bräuche bekannt geworden ist, stammt ausschliesslich oder fast ausschliesslich aus der Zeit des tiefsten Verfalls, wo das Interesse an der Geheimhaltung

¹⁾ Ludwig Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Lpz. S. Hirzel. 1886. S. 44 f. — Am 30. April 1462 wurde dem Schwesternhause zu Herford das Verbot des Singens deutscher Lieder von neuem eingeschärft; dieses Singen galt als der Ketzerei verdächtig.

²⁾ „Humanarum litterarum sacrarumque linguarum studia“ sagt Wagenseil, Commentatio etc. S. 517.

erlahmt war und wo die alten Zustände bereits durch mancherlei spätere Zusätze verdunkelt und entstellt waren.

„Alle, so in die Gesellschaft eingeschrieben sind — berichtet Wagenseil — werden Gesellschafter genannt“¹⁾, aber innerhalb dieser „Sozietät“ gab es Grade und Stufen, deren Zahl und Namen verschieden angegeben werden.

Wenn Jemand als Lehrling (so heisst die erste Stufe) aufgenommen zu werden wünscht, so begiebt er sich zu einem „Meister“ (nicht etwa zu einem Gesellen), zu dem er Vertrauen hat, und trägt ihm sein Anliegen vor. Wenn dieser Meister bereit ist, die Bürgerschaft für den Suchenden zu übernehmen und dessen „Commendator“ zu werden, so hat ersterer die Pflicht, dem letzteren die nötigen Aufklärungen zu geben und ihn besonders mit dem „Ton der vier Gekrönten“ bekannt zu machen. Ist dies geschehen, so erhält der Suchende eine Einladung in die Versammlungsräume der Schule, in die „Zeche“. Während der Aufzunehmende und sein Bürge ausserhalb des Sitzungsrammes bleiben müssen, wird mitgeteilt, ob er ehrlicher Geburt, nicht leichtfertig, sondern eines ehrbaren Wandels und in dem „Ton der vier Gekrönten“ unterrichtet sei. Dann hält der „Älteste“ die „Umfrage“, ob er „der Gesellschaft angenehm sei“. Wird diese Frage bejaht, so kann die Aufnahme selbst beginnen.

Diese geschah, wie Wagenseil berichtet, unter Gebräuchen, wie sie bei gewissen heidnischen „Ritus initiationis“, d. h. Einweihungs-Ceremonien üblich waren. Ehemals, sagt unsere Quelle, hat man den Branch gehabt, „den Novitium mit Wasser zu begiessen“, wie es auch von den alten Barden und ihren Lehrlingen erzählt werde. „Nachdem aber diese Ceremonie die Form einer Taufe gehabt, deren Namen sie auch geführt, also wird an den mehreren Orten solche jetzt billig unterlassen.“ Am Schlusse dieser Einweihungs-Ceremonien muss der „Novitius“ ein feierliches Gelöbniß ablegen und n. a. versprechen: 1. dass er bei der „Kunst“ beständig bleiben und fest darob halten will; 2. dass er, wenn an einem Orte etwan „der Kunst und Gesellschaft“ übel sollte nachgeredet werden, er solchem mit Bescheidenheit widersprechen und der „Kunst“ nichts zu kurz geschehen lassen wolle; 3. dass er mit den „Gesellschaftern“ in

¹⁾ Wagenseil a. O. S. 540.

Frieden und Freundschaft leben, sie vor Schaden warnen, ihnen in allen schweren Lagen des Lebens beistehn und nur Gutes von ihnen reden will; 4. dass er die Kunst nicht auf die Strasse tragen und der Gesellschaft durch seinen Lebenswandel keinen Schandfleck anhängen will.

Sobald die Aufnahme des Lehrlings beendet ist, versammeln sich die Brüder zu einer „ehrlichen, friedlichen Zeche“, d. h. sie kommen zum Mahl der Liebe und des Friedens zusammen.

Über die Aufnahme-Bräuche der zweiten Stufe enthalten unsere Quellen nichts. Wir erkennen nur, dass hier der Gesang eine besondere Rolle spielte, und es hängt wohl damit zusammen, dass gerade für diesen Grad der Name Singer im engeren Sinn gebraucht wird. Auch der Name Dichter (Poeten) kommt für diese Stufe vor. Die Dichter waren, wenn sie Meister oder „Frei-Singer“ werden wollten, verpflichtet, ein „Meisterstück“ abzulegen, indem sie den Ton der „Vier Gekrönten“ singen mussten. Der Ton der „Vier Gekrönten“ enthält ebenso wie viele andere mehrdeutige Ausdrücke der „Kunst“ Anspielungen, die nur den Eingeweihten verständlich waren und verständlich sein sollten. Wenn im 15. Jahrhundert der Meistersinger Michael Beheim (1416—1474) seine Mitgenossen mit den Worten:

Nach hohen Künsten strebt
Steinmetzen, Singer, Dichter

zur Mitwirkung an dem gemeinsamen Werke der „hohen Kunst“ zu begeistern sucht, so ist der Hinweis auf Bräuche, Namen und Überlieferungen der Bauhütte ebenso deutlich in dem Namen „Steinmetzen“ wie in dem obigen Namen „Die vier Gekrönten“ ausgesprochen.

Wenn die „Singer“ sich in den Schulen eine Zeit lang zu Jedermanns Zufriedenheit hatten hören lassen und sonst in ihrem Leben sich untadelhaft verhielten — so erzählt Wagenseil —, so konnte er um die „Freiung“ (Auffreiung) anhalten, d. h. dass er „freigesprochen und für einen Meister erklärt werde“. Es fanden auch Auffreiungen statt von solchen Personen, welche „das Handwerk nicht gebrauchten“; es konnten also auch Männer, die ausserhalb einer Gilde standen, Mitglieder der „Gesellschaft“ werden.

Über die Ceremonien und Bräuche der Aufnahme zum „Meister“ oder „Frei-Singer“ enthält der lückenhafte Bericht

unserer Quelle nichts. Aber aus einem Gedicht des Meistersingers Ambrosius Metzger, das Wagenseil mitteilt und das sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, lässt sich einiges entnehmen.

Danach erteilt nicht die „Gesellschaft“, zu der auch Lehrlinge und Gesellen oder „Singer“ gehören, sondern das „Gemerck“ die Meisterschaft. Wie es eine „Kunst der Lehrlinge“ u. s. w. gab, so gab es auch eine „Meister-Kunst“, und diese höchste Kunst hatte ihren Grund in den „Freien Künsten“, von denen es heisst:

„Vor andern Musica darin floriert
Arithmetica darinnen viel gilt
Wie nicht minder Astronomia mild;
Auch Geometria (ist) geehrt . . .“

Aus diesen und den übrigen freien Künsten „fließt die Meister-Kunst“.

Wie der Lehrling vor Vollziehung der Weihe-Bräuche vor dem Sitzungsraume steht, so auch derjenige, der zum Meister aufgenommen zu werden wünscht. Es findet zwischen dem „Ältesten“ und dem Suchenden ein Zwiegespräch statt, dessen Schluss uns Ambrosius Metzger in seinem Liede mitteilt:

„Wenn Ihr Eurem Versprechen
Wollt genug thun und (es) nicht brechen,
So kommt zu uns herein!
Empfanget die Freiheit,
Die Ihr begehrt habt lange Zeit,
Alsdann will ich auch
Euer Haupt nach Gebühren
Mit einem Kränzlein zieren
Nach Meister-Singer Brauch.“

Noch vor der Krönung aber muss der zu Befördernde den „so hoch gepriesenen Ton der vier Gekrönten singen“, mit andern Worten, er muss den Beweis erbringen, dass er in den Hüttenbräuchen wohl bewandert ist. Bei diesen Aufnahmehandlungen und bei dem „Frei-Singen“ spielen das „Gehänge“ und die „Kleinode“ der Schulen, die mit gewissen Abzeichen versehen waren, eine stets wiederkehrende Rolle.

Ausser diesen Graden der Lehrlinge, Dichter und Meister gab es noch einen engeren Ring von Brüdern, die Merker, deren organisatorischer Zusammenhang auch durch den Ausdruck Gernerck, der auf eine Gesamtheit hindeutet, erkennbar gemacht wird. Die „zwölf alten Meister“, welche nach der Sage

die Begründer und Anfänger des Bundes waren, werden das „erste Gernerk“ genannt, und man darf daraus schliessen, dass die Zahl der Merker ursprünglich auf zwölf festgesetzt war; später ist die Zahl zurückgegangen.

Über ihre Rechte und Pflichten geben unsere dürftigen Quellen keinen klaren Aufschluss. Wir wissen nur, dass sie keineswegs bloss die Fehler des „Singers“ in Bezug auf Reinheit der Sprache, Silben u. s. w. anzumerken hatten, sondern dass sie auch die Oberaufseher und die Hüter des Geheimnisses, der Lehre und der Sitten waren¹⁾. Was auch uns Jahr 1700 von diesem Beruf der Merker noch übrig gewesen sein mag (es ist natürlich wenig genug gewesen), so ist doch sicher, dass ursprünglich das letztere Amt die vornehmste Pflicht dieses innersten Kollegiums gewesen ist. Noch in den Zeiten des tiefen Verfalls jener Jahre, aus der unsere Berichte stammen, hatten sie das äusserst wichtige Recht, bei Verletzung der Überlieferungen und der guten Sitten auf Ausschluss des betreffenden Bruders anzutragen.

Über die Art und den Brauch, wie sie ihre Arbeiten verrichteten, giebt uns die Mitteilung einigen Aufschluss, dass sie, sofern sie als Gernerk wirkten, nur als unsichtbares Kollegium thätig waren; nicht einmal die übrigen Brüder, geschweige denn Aussenstehende durften sehen, unter welchen Formen dieser innerste Ring arbeitete. Selbst als bei der sich mehr und mehr vollziehenden Auflösung des Bundes einiges durchgesickert war — man wusste, dass der Älteste die aufgeschlagene Bibel vor sich liegen hatte und dass der „andere Vorsteher“ dem Ältesten gegenüber sass — wahrte man streng die alte Sitte, dass das Gernerk mit Vorhängen ganz umzogen war, „damit man von aussen nicht sehen könne, was darinnen geschieht“.

¹⁾ Wagenseil a. O. S. 525. — Cyr. Spangenberg a. a. O. S. 162 berichtet: „Es soll ihrer (der Sänger) keiner ein Lied, das er selbst gemacht, irgend einem Andern zeigen, noch vor Andern singen, es sei dann zuvor dasselbige von denen hierzu verordneten Merkern oder Meistern, als Richtern, für gut und recht erkannt und bewehret: unter welchen Merkern aber keiner viel unter fünfzig Jahren sein soll, damit sie satten Verstand haben mögen zu erkennen, was nutz, recht und gut ist und nöthig, und solches zu bestetigen, und hinwiderumb, was unrecht, ärgerlich und schädlich zu verwerfen, oder was nicht genügsam zu corrigieren und besseren etc. Und soferne Platonis Wort und Meinung“. Wie kommt Plato hierher?

Verdunkelt, entstellt und verkümmert wie die Symbolik, die Bräuche und die Verfassung der Bruderschaft treten uns ums Jahr 1700 auch ihre Lehren und Anschauungen entgegen. Aber während wir über erstere aus den älteren Zeiten der Schulen nichts oder so gut wie nichts wissen, trifft es sich glücklich, dass aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wo „die Gesellschaft“ an einzelnen Orten eine gewisse Freiheit der Bewegung gewann, eine Reihe von Schriften bekannter Meister-Singer auf uns gekommen sind, die über die religiöse Stellung der Brüder erwünschten Aufschluss geben. Da diese Schriften und ihre Verfasser im Laufe der Zeit in der ganzen Sozietät zu grossem Ansehn gelangt sind, ist der Beweis erbracht, dass die überwiegende Mehrheit der Brüder darin den Ausdruck ihrer eigenen Anschauungen erkannte.

Ehe wir darauf eingehen, seien hier einige allgemeine Bemerkungen vorausgeschickt. Neuere Forscher haben bei der Betrachtung der Geistesrichtung, welche die Sing-Schulen eingehalten haben, an die Gesinnungen der deutschen Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts erinnern zu sollen geglaubt. In der That springt die Verwandtschaft der deutschen „Poeten“ des Humanismus mit den „Dichtern“ der Sing-Schulen Jedem, der die Sozietäten des deutschen Humanismus, wie sie in Anlehnung an die italienischen durch Conrad Celtes seit etwa 1490 organisiert worden sind, ganz von selbst in die Augen. Die Sing-Schulen der deutschen Städte und die „Sozietäten der Humanisten“ sind verwandt wie Brüder und Schwestern, allerdings wie Stiefbrüder und Stiefschwestern. Damit ist in Bezug auf den Ideengehalt der Sing-Schulen nach einer Seite hin bereits eine Charakteristik gegeben.

Aber auch noch andere geistige Zusammenhänge sind vorhanden. Zu Iglau in Mähren, einem der vornehmsten Sitze der böhmischen Brüder, erhielt im 16. Jahrhundert die Gilde der Weber auf ihren Antrag das Recht, eine Sing-Schule zu errichten. Im Laufe der folgenden Menschenalter und zumal nach der Schlacht am Weissen Berge geriet diese „Bruderschaft“ (so nannte sie sich) in schwere Kämpfe. Die „Musici“ zu Iglau fielen unter das neue Gesetz, wonach alle Sozietäten der böhmischen Brüder aufgehoben, ihr Vermögen eingezogen und ihre Formen verkirch-

licht werden sollten¹⁾. Diese Meistersinger-Schule war also vor den Augen ihrer kirchlichen Gegner nichts anderes als eine Kultgenossenschaft, die der „Ketzeri“, insbesondere der Häresie der böhmischen Brüder-Gemeinde, verdächtig war. So fällt auch von hier aus auf den Ideengehalt der Sing-Schulen ein eigenartiges Streiflicht.

Wir wissen, dass die Idee der Humanität mit allen aus ihr erwachsenden Folgerungen ebenso in dem System der Humanisten wie in dem der böhmischen Brüder im Mittelpunkt des Gedankenkreises stand. Ist es nun wohl zufällig, dass derselbe Grundsatz in den Lehren der Sing-Schulen eine grosse Rolle spielt? Die durch Lessing bekannt gewordene Fabel von den drei Ringen begegnet uns seit den Zeiten der grossen Religionskriege, die schon mit den Taboriten- und Hussitenkämpfen begannen, an keiner Stelle mit so heftigem Nachdruck, wie in den Liedern der Meistersinger; immer wieder wird sie zum Gegenstande der Behandlung gemacht, und immer wieder wird gerade hier betont, dass die „Singer“ verpflichtet sind, für den Frieden unter den Religionen, Nationen und Ständen zu kämpfen.

Ebenso zeigt gerade der Meistergesang der älteren und besseren Zeiten durchweg die Eigenart, an die endliche Seligkeit aller Menschen, auch der Heiden und Juden zu glauben²⁾, wie sie von der rechtgläubigen Theologie den ausserkirchlichen Kultgemeinschaften der mittleren Jahrhunderte zum Vorwurf gemacht und als „Häresie“ gestempelt wird. Es ist dies derselbe Gedanke, der bei den Humanisten sowie bei den sog. Anabaptisten des 16. Jahrhunderts (z. B. bei Johann Denck) den Gegnern besonders auffiel und der mit dem Gedanken der Humanität eng verknüpft ist.

Unsere zünftige Gelehrsamkeit pflegt diese Gesinnung nicht ohne gewisse Geringschätzung als einen Ausfluss der Laien-Religion dieser Handwerker zu bezeichnen, d. h. als Ausfluss einer theologisch nicht geschulten Weltbetrachtung, der das tiefere Eindringen in die Religion und ein klares System gefehlt habe. Richtig ist ja, dass sich der Klerus aller Kirchen planmässig von diesen Schulen fern gehalten hat und dass der Gegensatz, der

¹⁾ S. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder. M.H. der C.G. 1902 S. 234 ff.

²⁾ von Bezold, Geschichte der Reformation S. 131.

in dem Liede „Die Gelehrten, die Verkehrten“ seinen Ausdruck gefunden hat, sehr alt und sehr tief ist; aber falsch ist es, anzunehmen, dass die Schulen in ihren besseren Zeiten nicht ein klares und festes System einer in sich geschlossenen Lehre besessen haben; vielmehr steht, gleichviel ob es in allen Köpfen klar entwickelt war oder nicht, hinter dieser Laien-Religion ein wohlgeführter Bau, der auf sehr alten und sehr festen Grundlagen ruht.

Aber nicht bloss die Idee der Humanität im Sinne der gleichzeitigen Humanisten kehrt bei den Meistersingern wieder, sondern es ist überhaupt ein „reformatorischer Zug“, wie neuere Forscher mit Recht gesagt haben, ähnlich wie bei letzteren bereits längst vor Ausbruch der deutschen Reformation bei ihnen bemerkbar, allerdings nicht im Sinne der seit 1524 aufkommenden lutherischen oder zwinglischen Rechtgläubigkeit, wohl aber im Anschluss an die Gedanken der altdeutschen Opposition, wie sie sich bei Tauler, Eckhart und in der „Deutschen Theologie“, sowie später bei Johann von Staupitz finden. Es war ganz natürlich, dass diese Opposition sich entsprechend dem Bildungsstande der Mehrheit der Meistersinger oft in recht derben Formen Luft schaffte und dass gelegentlich ein scharfer Ton wider den Klerus hervortrat. So wissen wir aus der gleichzeitigen Litteratur, dass zu Augsburg ums Jahr 1450 eine Sing-Schule bestand¹⁾, in der es im Einverständnis mit dem Rat, aber doch innerhalb ihrer vier Wände, wo nur Eingeweihte Zeugen waren, arg über den Klerus herging.

„Sie hand gemachet ein' Singschul'
Und setzen oben auf den Stuhl,
Wer übel redt' von Pfaffen“

heisst es in einem gleichzeitigen Liede²⁾, d. h. sie machten diejenigen gern zu ihren Stuhlmeistern, die sich in dem grossen Kampfe, der die Zeit bewegte, Verdienste erworben hatten.

Eben zu Augsburg lebte und wirkte einige Jahrzehnte später ein sehr bekannter Meistersinger, Jörg Breuning, dem es ge-

¹⁾ Es gab ums Jahr 1450 viele „Anhänger des Johann Huss“, d. h. viele böhmische Brüder deutscher Nationalität in Augsburg; angeblich liess der Magistrat es zu, dass sie im Gang beim Kloster St. Ulrich ihre Gottesdienste halten durften (s. den Aufsatz Thudichums in der Allgem. Zeitung vom 24. August 1889).

²⁾ M. H. der C. G. Bd. VII (1898) S. 160.

lungen ist, sich ein langdauerndes Ansehen in den Schulen zu sichern. Er war nicht nur Dichter deutscher Lieder, sondern auch Verfasser religiöser „Sendbriefe“ und Traktate, die weit und breit mit Begierde gelesen wurden; besonders aber sind es die Gedichte, die er als Meister-Singer schuf, die seinen Ruf begründeten. So besitzen wir von ihm u. a. ein Meisterlied auf den Bischof Ulrich von Augsburg sowie ein gleiches auf den h. Alexius¹⁾. Die Hof- und Staats-Bibliothek in München besitzt von ihm fünfundzwanzig Meisterlieder, die in den Jahren 1470 bis 1480 gedruckt sind²⁾, ferner eine Schrift: „Zween Sendbrief von der Liebe Gottes durch Georgen Preining vor jaren weber zu Augspurg geschrieben“ 8 Bl. 4^o. O. O. u. J. 3). „Drei Lieder von Gott und Christo,“ die Breuning gedichtet hat, finden sich in der Sammlung deutscher Kirchenlieder, die Wackernagel herausgegeben hat (Bd. II S. 823 ff.). Wir setzen einen Vers aus dem „Liede von Christo“ hierher, weil er zugleich für die Gesinnung Breunings charakteristisch ist.

„Cristus will nit, daz man hie mit
seye die Layen schenden,
Ob ain priester gewalt und eer
hie hatt an allen enden.
Wann (denn) ain lay mag werden alltag
ain Kind Gottes auf erden
vom gaist gewirket werden,
auch Gottes bot halten on spot
darumb er ist ain guter Crist
auch ain Bruder des Herrn.
O wie mag mann
frumm layen dann
so lästerlich uneren?“³⁾

Zwischen Breuning und dem Klerus entwickelte sich, wie es bei seinen Anschauungen nicht anders sein konnte, allmählich ein sehr scharfer Gegensatz, und es ist zweifellos, dass die Geist-

¹⁾ S. Massmann, Alexius. Quedlinburg 1843. S. 11 u. 157.

²⁾ Katalog der Einblatt-Drucke III Deutsche Geistl. Gedichte. Nr. 1 bis 25. Vgl. Goedeke, Grundriss etc. 2. Aufl. I, 315 Nr. 47, wo aber nur 19 Meisterlieder angeführt sind.

³⁾ Vgl. Weller, Rep. typ. Nr. 262. 3108. 3473. — Ferner Zapf, Augsb. Bibl. II, 683 u. Zapf, Augsb. Buchdruckergesch. II, 205. 241. 252.

⁴⁾ Die Gedichte sind, wie die vorhandenen Abschriften, Drucke und Bearbeitungen beweisen (von Joh. Böschenstein besitzen wir eine Bearbeitung), im 16. Jahrhundert bekannt gewesen.

lichkeit den weltlichen Arm gegen ihn in Bewegung gesetzt haben würde, wenn sie es gekonnt hätte: der Magistrat der freien Reichsstadt aber begnügte sich damit, den Breuning, der bei der Bewegung, die sich entwickelte, die Gilden auf seiner Seite hatte, zum Schweigen über die religiösen Streitfragen zu bewegen. Wie tief die Verstimmung war, die dies Verhalten der Stadt erregte, erhellt am klarsten aus der Thatsache, dass noch fünfzig Jahre später, im Jahre 1537, der Bischof von Augsburg dem Magistrat seine Haltung in den Kämpfen des Jahres 1484 zum Vorwurf machte. Äusserst charakteristisch ist es, das Bild des Mannes zu betrachten, wie es sich aus der zeitgenössischen Litteratur der Gegenpartei und wie es sich aus Breunings eignen Schriften ergibt: in ersterer erscheint das übliche Zerrbild des „Schwärmers“ und „Häretikers“, in der anderen das Bild eines tapfern, ernsten, frommen Mannes, der zwar den Aufgaben, die er sich gestellt hatte, nicht gewachsen war, aber keineswegs den Spott und Hohn verdient, mit dem die Chronisten ihn behandeln. Breuning, dessen Familienname neben den Langemantel, Karg, Welser, Riederer u. A. in der Liste der Augsburger Geschlechter erscheint, war Weber. Die Chroniken erzählen uns, dass Breuning auch eine Zeit lang als wandernder Prediger thätig gewesen und arm, ohne Geld und Habe, von Augsburg auf seine Wanderschaft gezogen sei. Breuning selbst nennt sich einen „Gottesfreund“ ganz im Sinne der älteren Gottesfreunde, die in den ausserkirchlichen Christengemeinden der älteren Zeit unter dem Namen der „Apostel“ bekannt waren und für die auch der Name „Gartenbrüder“ oder „Waldbrüder“ vorkommt¹⁾. Wenn man die Geschichte dieses

¹⁾ Der Name „Gartenbrüder“ war zu Augsburg noch ums Jahr 1530 sehr wohl bekannt und vielfach im Gebrauch. Es war dies der volkstümliche Name für die Religionsgemeinschaft, für welche die Geistlichkeit der Schweiz seit 1525 einen neuen, weit gehässigeren Sektennamen, den Namen „Wiedertäufer“ in Umlauf gesetzt hatte. (Näheres bei Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. S. Hirzel, 1885. Register s. v. Gartenbrüder.) Am 20. Januar 1528 wurde der „Gartenbruder“ Franz Breuning unter der Anklage, ein Wiedertäufer zu sein, in der Stadt Augsburg mit Ruten gepeitscht und aus der Stadt verwiesen. **Dieser Franz Breuning war der Sohn unseres Jörg Breuning.** Vgl. die Chronik der Stadt Augsburg von Sender (Handschrift der Stadt-Bibliothek zu Augsburg fol. 243a) und neuerdings Friedrich Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben (Hist. Zeitschrift d. V. Schwaben und Naumburg 1901 S. 132 f. 135 ff.)

Mannes betrachtet, so versteht man die Warnung eines anderen berühmten Meistersingers derselben Jahrzehnte, der die Brüder der Sing-Schulen dringend davor warnt, sich in den Streit der Kirchen einzulassen. Es ist sicher, dass dieser Singer — es ist Hans Folz in Nürnberg — die Mehrheit der Brüder auf seiner Seite hatte, die zwar die innere Berührung mit den Gedanken eines Mannes wie Breuning wohl erkannte, aber doch klar übersah, dass es verderblich sei, in die Arena der Theologen-Kämpfe hinabzusteigen, und die in Wahrung der alten Überlieferungen dahin strebte, ihre Religions-Ansichten nicht auf die Strasse zu tragen.

Für das hohe Ansehen, welches Hans Folz unter den Brüdern genoss, ist es bezeichnend, dass Haus Sachs und Wagen-seil ihn zu den zwölf alten Meistern zählen und ihn somit in die höchste Stufe des Bundes einreihen. Folz, der in den Jahren 1470—1490 eine überaus fruchtbare dichterische Thätigkeit entfaltete, war nicht Handwerker, sondern Arzt und an allgemeiner Bildung der Mehrzahl seiner Brüder wohl überlegen. Obwohl er, wie bemerkt, die „Singer“ warnt, sich und den Schulen nicht durch öffentliche Behandlung religiöser Streitfragen zu schaden, so ist er doch ebenso stark wie jene von religiösen Interessen erfüllt. Da die Ordnung der Singschulen verbot, Meisterlieder durch den Druck bekannt zu machen, so ist gerade diejenige Dichtgattung zum grossen Teil verloren gegangen, in der jene Fragen am meisten erörtert werden; aber auch in den Spruchgedichten, Gesprächen, Fastnachtspielen des Hans Folz tritt eine starke reformatorische Tendenz zu Tage. Nebenher geht eine lebhaft bekämpfte Untugenden und Laster der Zeitgenossen, besonders des Spiels und des Trunkes, oft in sehr rohem und geschmacklosem Ton, aber im Übrigen getragen von sittlichem Ernst. Eine Anzahl seiner Gedichte führt den eigenartigen Namen „Klopfan“: es sind Neujahrsgrüsse, in denen er Leute verschiedener Stände zum Anklopfen einladet und ihnen dann Bescheid gibt.

Wer noch weitere Beweise für die Thatsache zu erhalten wünscht, dass ein festes System selbständiger religiöser Überzeugungen in den Singschulen lebendig war, den verweisen wir auf Hans Sachs und auf den Anteil der „Singer“ an der grossen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts. Wer da glaubt, dass dieser Anteil lediglich auf der Einwirkung lutherischer Schriften

beruht habe, der mag die Kämpfe sich vergegenwärtigen, in die gerade Hans Sachs wegen seiner „Schwärmerei“ mit dem lutherischen Magistrate seiner Vaterstadt geraten ist¹⁾.

Wir haben wiederholt erwähnt, dass mit dem Niedergang der bürgerlichen Freiheit und des bürgerlichen Wohlstandes, wie wir ihn seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in Deutschland beobachten, auch die Singschulen ihre geistige Bedeutung einbüssten: es war nur ein Scheinleben, das sie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts führten, bis dann auch dieses erlosch.

Inzwischen aber hatten seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit dem Emporkommen der böhmischen Brüder die Kultgesellschaften der „Sänger“, wie sich auch diese Sozietäten nannten, einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte erlebt, auf den wir an anderer Stelle näher eingegangen sind²⁾.

Kräftiger als in Deutschland hatten sich um das Jahr 1600 in anderen Ländern, zumal in Italien, die Kultgesellschaften gleichen Ursprungs behauptet. Die italienischen Akademien, die vor der Öffentlichkeit nicht sowohl als Sing-Schulen oder Gesangsvereine wie als litterarische Sozietäten auftraten, waren ebenso wie erstere im Anschluss an die Gilden der grossen Städte erwachsen, wurden aber nicht wie die deutschen in erster Linie von den Gewerken, sondern von den Künstlern getragen. Das sicherte ihnen ein höheres geistiges Niveau und die Mitwirkung der besseren Kreise der italienischen Gesellschaft, selbst des Adels und des reichen Patriziats der grossen Handelsstädte und Republiken³⁾. In diesen Akademien hatten von jeher viele Deutsche, welche Italien zu Studienzwecken besuchten, Aufnahme gefunden, die, in die Heimat zurückgekehrt, den Wunsch hatten, die Einrichtungen und Grundsätze, die sie in der Fremde schätzen gelernt hatten, auch in Deutschland bethätigen zu können. Man weiss, dass die im Jahre 1617 vom Fürsten Ludwig von Anhalt begründete Sozietät des Palmbaums den italienischen Vor-

¹⁾ Näheres in den M.H. Bd. VIII (1899) S. 176 ff.: Ludw. Keller, Aus den Anfangsjahren der Reformation. — Derselbe, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Lpz. S. Hirzel. 1888. S. 181 ff.

²⁾ S. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder in den M.H. Bd. XI (1902) S. 231.

³⁾ Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben in den M.H. Bd. VIII (1899) S. 63 ff.

bildern und Anregungen ihre Entstehung zu verdanken hat. Dass die reiche Symbolik des „Palmbaums“ und der zahlreichen gleichartigen deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts zum grossen Teil ebenso der „Geometrie“ und den Steinmetzbräuchen entlehnt war wie das Gebranchtum der älteren deutschen Sing-Schulen und der italienischen Akademien, haben wir an anderer Stelle erwiesen¹⁾.

Ob und in welchem Umfang auch ein äusserer Zusammenhang des Palmbaums und der verwandten Akademien mit den verkümmerten Resten der Sing-Schulen vorhanden gewesen ist, lässt sich heute nur schwer feststellen. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, dass der erste, dem wir zuverlässige Aufzeichnungen über die älteren Singer und Poeten verdanken, Philipp Harsdörffer war, dessen hervorragender Anteil an den reorganisierten Sozietäten der „Poeten“ ja bekannt ist. Auch Johann Christoph Wagenseil giebt wenigstens eine Hindeutung auf den Zusammenhang in dem merkwürdigen Bilde, welches er seinem „Bericht von der Meister-Singer-Kunst“ vorangestellt hat. Diese Abbildung zeigt eine Landschaft in der Art der Gartendarstellungen, die wir oben erwähnt haben, mit den darin wandernden Personen. Zur rechten Seite des Beschauers sieht man ähnlich wie bei dem Kleinod des Comenius, das jetzt das Buchzeichen unserer Gesellschaft ist, einen Fluss mit gezacktem Uferand und einen Hügel mit drei Bäumen und im Hintergrund ein Gebäude; links vom Beschauer tritt die doppelt geöffnete Höhle hervor, die auch bei dem comenianischen Kleinod sichtbar ist; innerhalb der Höhle sieht man einen Mann, der mit erhobenem Arm und einem Werkzeug in deutlicher Anspielung auf die Steinmetzarbeit den Felsen behaut. Nun läge ja die Vermutung nahe, dass Wagenseil das übliche Gartenbild der Singschulen mit einigen Änderungen habe geben wollen, aber das Bild trägt den Sinnspruch

Bipatens Animis Asylum

und die Eintragung: Ricovrati. Es ist also die Academia de Ricovrati, die im 17. Jahrhundert in Padua existierte und jenen Sinnspruch trug, deren Abzeichen wir vor uns haben.

Gleichviel, ob Wagenseil einen Hinweis auf die Zusammenhänge beabsichtigt hat oder nicht, so ist er durch die Gleichartigkeit der Zeichensprache bewiesen.

¹⁾ Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

Zum 300jährigen Geburtstage Otto von Guericke's.

Geb. am 20. Nov. 1602, gest. am 11. Mai 1686.

Von

Dr. phil. **Franz Strunz**, Gross-Lichterfelde bei Berlin.

Die Geschichte der Physik hat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wohl ihre fruchtbarste Epoche. Wer an sie herantritt, staunt über die rege Mannigfaltigkeit und Originalität ihrer Hervorbringungen, über die wirklichkeitsfrohe und weltoffene Aussprache und insbesondere darüber, was ihr ja ihr Kennzeichen aufdrückte, die exakte, induktive Tendenz. Das war die Zeit, als die Chemie in den von Paracelsus angebahnten iatrochemischen Lehren stand, als Helmont und Boë Sylvius eine nicht unwichtige Seite der damaligen Scheidekunst vorstellten. Und wie gesagt, in der Physik hatten die exakten Arbeiten — wir nennen Galilei, Kepler, Torricelli, Grimaldi — einen tiefen Umschwung hervorgerufen: das Gebiet der Statik fester und luftförmiger Körper, die Dynamik mit ihren neuen Untersuchungen über die Bewegungen eines freien Punktes und über die auf fester Bahn sich vollziehenden, über Anflinngsgesetz, Fernrohr und Mikroskop, die Entdeckungen auf dem Gebiete der Lichtbeugung und Diffraction und vieles andere. Die zweite Hälfte des Jahrhunderts folgte mit einem wertvollen Stück Arbeit nach, wenn auch nicht mehr mit dieser Produktionskraft. Und dazu kommt noch als Hauptsache das Werk der Astronomie. Kopernikus hatte eine neue Welt gebracht, Bruno war ihr erster Philosoph, Kepler, Galilei und Newton Vollender und Fortpflanzer. Neben ihnen aber stehen die zwei Anfangsglieder der neuen Geisteswissenschaft: Bacon und Descartes, jener, der gewissermassen die Vertreter der empirisch-positivistischen Richtung, Locke, Shaftesbury, Berkeley und Hume als die grossen Nachfolger und Neubildner hat, dieser als der rationalistisch-metaphysische Wegweiser für Hobbes und Spinoza.

In diese Zeit von damals so neuen und einzigartigen, geistigen Lebensvorgängen fällt auch die Geburt des berühmten Physikers, Mathematikers, Ingenieurs und Diplomaten Otto von Guericke. Ein Hauptzweig der Wissenschaften — und es ist einer ihrer kräftigsten — hat sich in seiner Ganzheit an dieser geschlossenen Persönlichkeit orientiert und die deutsche Physik des 17. Jahrhunderts hat neben ihm nur noch Kepler.

Otto von Guericke¹⁾ entstammte einem alten braunschweigischen Geschlecht, das aber schon seit dem Beginne des 16. Jahrhunderts in Magdeburg sesshaft war. Sein Vater, Johann von Gericke (geb. 1555) war früher Hofjunker bei König Stephan von Polen und wurde vielfach zu diplomatischen Zwecken verwendet. So führten ihn Dienstreisen nach Russland, Schweden, Dänemark und in die Türkei (Konstantinopel). Eine geschickt durchgeführte Mission am Hofe des Czaren Basilowiz brachte ihm den Adel ein. Später zog er nach Magdeburg, übernahm hier das Amt eines Schultheissen und vermählte sich mit Anna von Zweydorff. Dieser Ehe entspross am 20. November 1602 Otto von Guericke. Im selben Jahre kam auch der Mathematiker Roberval, der Behandler der Trochoide und Cycloide, zur Welt.

Unter der Aufsicht und Pflege seines hochbeanlagten Vaters dürfte Guericke unzweifelhaft eine vortreffliche Erziehung genossen haben. Auch Magdeburgs Stadtschule, die damals durch Rektor Georg Rollenhagen²⁾ († 1609), den Autor des humorvollen Lehrgedichtes „Der Froschmäuseler“, einer Nachbildung der

¹⁾ Ursprünglich „Gericke“ geschrieben, wohl von dem alten germanischen Sprachstamm *ger* (= mhd. ahd. *gēr*, anord. *geirr*, angels. *gār*) abzuleiten. Noch heute erinnern daran Namen wie Gerhard (ahd. *Gērhard* = Speerkühn), Gerbert (ahd. *Gērbraht* = Speerglänzender) und Gërtrüt. — Seit 1666 soll er sich dann „Gütericke“ geschrieben haben.

²⁾ Seit dem Jahre 1573 predigte er auch in der Sebastianskirche. Seine Hauptthätigkeit lag in einem starken pädagogischen Sinn und lebensvoller Hingabe. Die erste Ausgabe des komisch-didaktischen Gedichtes erschien 1595 zu Magdeburg: „Froschmeuseler. Der Frösch vnd Meuse wunderbare Hoffhaltunge . . . In dreyen Büchern auff's newe mit Fleiss beschrieben, zuvor in Druck nie ausgegangen“. Pseudonym: Marx Hupfinsfeld von Meuseloch, der jungen Frösch Vorsinger und Calmeuser. Josef Götzte wurde im Schulamt Rollenhagens Nachfolger. Vgl. *Oratio secularis Fatae Gymnasii Magdeburgensis a sacris D. Lutheri opera emendatis ad praesens tempus observata exprimens, quam Cal. Nov. 1717 adeoque secundo Jubilaeo evangelico coram auppissimo consensu in Auditorio Gymnasii primario recitabat Mag. Godofredus Bergnerus, G. M. Rector Magdeburgi.* (4*). Über Rollenhagen vgl. die Biographie von Lütken (1846). Den „Froschmeuseler“ edierte Gödecke 1876 kritisch. — 1524 wurde in Magdeburg die evangelische Stadtschule gegründet. Sie ist berühmt geworden. Ihre ersten Lehrer waren M. Gregor Willich, Sebastian Werner und Martin Agrikola aus Soran. Wie bekannt sein dürfte, kam 1525 Kaspar Kruciger über Empfehlung Melancthons als Rektor an diese Schule. Ihm folgte — nach dessen Übersiedelung als Professor nach Wittenberg — M. Georg Major, der Schützling Luthers. Rollenhagens Nachfolger nach Goetze war Sigismund Evenius (1622—1631), der letzte Rektor vor den Unglückstagen der Stadt. Vgl. Holstein, *Magdeb. Geschichtsblätter*, Jahrg. 1866, wie auch *N. Jahrbücher f. Philol. u. Pädag.* 1884, 2. T. S. 16 ff. und die obige *Oratio*.

homerischen *Batrachomyomachie*, berühmt geworden war, hat gewiss in dem Knaben Bleibendes und Echtes geweckt. Schon 1617 hörte er Kollegien auf der Universität zu Leipzig. Drei Jahre später veranlassten ihn die durch den Krieg hervorgerufenen Missstände nach Helmstedt zu ziehen. Doch auch hier musste er bald unterbrechen, da sein Vater gestorben war und nun Otto sich wieder nach Magdeburg wandte. 1621 studierte er in Jena die Rechtswissenschaften und 1623 in Leyden Philologie, Physik, Mathematik und ganz besonders Fortifikationslehre. Dann folgten Reisen durch England, Frankreich und Italien. Im Jahre 1626 verheiratete er sich und zwar mit Margarethe Allemann, der Tochter Jacob Allemanns, des ersten Besitzers des Magdeburger Schöffenstuhls und braunschweigischen Geheimrates. Dieser Ehe entstammte Otto v. Guericke der Jüngere (geb. am 23. Oktober 1628). Als Bau- und Ratsherr der Stadt trat Otto von Guericke schon damals in den Vordergrund und ward Mitträger ihrer traurigen und sonnigen Schicksale. Magdeburg und er gehörten dann immer zusammen, gerade so wie mit dem ersten Otto, dem Schöpfer des Erzbistums, der im Chor des Domes zu St. Mauritius und Katharina begraben liegt.

1626 erlebte Magdeburg für kurze Zeit die Besetzung durch Wallensteins Truppen und 1629 eine achtundzwanzig Wochen währende, aber vergebliche Einschliessung durch ihn. Das Drama von Magdeburg nahm seinen düsteren Anfang.

Gustav Adolf landet 1630 auf Rügen. Die Gründe sind genugsam bekannt. Pommern und Mecklenburg sichert er sich, zieht dann in Brandenburg ein und stürmt Frankfurt a. d. Oder. Spandau und Küstrin werden geräumt. 1631 stiess er auf Tilly. Dieser wendet sich nun gegen den für den Schwedenkönig unvergleichlichen strategischen Stützpunkt Magdeburg. Sein Administrator Christian Wilhelm war ein Mittel der schwedischen Politik. Dietrich von Falckenberg, der schwedische Oberst, von Gustav Adolf als einer seiner Getreuen der Stadt als militärischer Kommandant zugeteilt, sollte für die Organisation des Magdeburger Aufstandes sorgen. Unser Otto von Guericke aber war damals — wie bereits oben erwähnt — Ratsherr und Festungsingenieur und ist als solcher ein verlässlicher und authentischer Zeuge jener grauenvollen Tage geworden. In seiner hochinteressanten „Geschichte der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Magdeburgs“, die uns erstmalig F. W. Hoffmann aus der Handschrift überliefert¹⁾, hat mit seltener Gestaltungskraft eine starke

¹⁾ Das Original befindet sich in der Magdeburger Stadtbibliothek. Es ist als Reinschrift von der Hand Guericke's Schreiber, aber mit Guericke's eigenen Korrekturen versehen. 1887 erschien in Magdeburg bei Albert

Lebensgreifbarkeit und das erschütternde Wirklichkeitsmilieu seinen Niederschlag gefunden.

Innerhalb der Stadt Magdeburg — so berichtet uns auch tief ergriffen Guericke — herrschte Widerstreit und kleinlicher Partei-hader, trotzdem der Tod vor den Thoren stand. Der Hetzprediger von St. Ulrich, Dr. Gilbert von Spaignart, der Advokat Hermann Cummius, der „unruhige Mensch und verdorbene Apotheker, Hans Herckel“ und Heinrich Pöpping waren die Aufwiegler gegen die besonnene Partei, die durch Kapitulation die Stadt retten wollte. Die Belagerer boten dann ein würdiges Gegenstück. Wir ersparen uns, diese hässlichen und komplizierten Verhältnisse hier auseinander zu setzen. Als nun aber am 19. Mai 1631 — die Aussenschanzen am rechten Elbufer und die Vorstädte waren bereits gefallen — die Übergabe so gut wie ausgemachte Sache war, beriet Tilly draussen vor der Stadt die Erstürmung für den nächsten Tag. Schon hatten die Magdeburger allmählich eingesehen, dass Zank und persönliche Rechthaberei keinen Erfolg haben, nicht am wenigsten belehrt durch das unzweideutige Schlusschreiben Tillys, mit dem man schon längere Zeit verhandelte und der ehrlich zur Kapitulation mahnte. Hiess es doch dort: . . . Dafern nun diese vnser wolmeinende vnd trewhertzige Ermahnung jhr bey euch gelten lasset, gereicht solches zu angeregten ewren eigenen besten, wo nicht, müssen wirs an seinem Orth gestelt seyn lassen, werden aber vor Gott vnd der Welt wol entschuldiget, vnd in vnserm Christlichen Gewissen gesichert seyn, dass nicht wir, sondern jhr selbstn vnd diejenigen, so euch in ewrer Halsstarrigkeit stärcken, eweres Vnglücks vnd Verderbens die einzige Vrsach sind, vnd deren Verantwortung, so dannoch bey dem Allerhöchsten, vnd dero werthen Posteritet hiernechst schwer fallen wird, allein auff sich laden werden. Vns allerseits Göttlicher protection trewlich befehlende. Datum Westerhausen den 8/18. Maij A° 1631^o. Das führte auch die Bürger in die obengenannte Beratung vom 19. Mai

Rathke die von uns hier benützte 2. Aufl. der F. W. Hoffmannschen Veröffentlichung. Selbstredend weisen wir hier zur näheren Orientierung auf die Speziallitteraturen: F. W. Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg, 2. Aufl. 1885, Rathmann, Gesch. der Stadt Magdeburg, 1806, Rese, Die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly, 1809, Wolter, Gesch. d. St. Magd., 1845, Rosenthal, Magdeburg (Festschrift zur 57. Naturforscherversammlung) 1884, Wittich, Magdeburg, Gustav Adolf und Tilly, 1874. Wertvoll sind auch die drei hochinteressanten Flugschriften: *Bustum Virginis Magdeburgicae, Historica et Politica luce illustratum* (s. l., anno M.DC.XXXI, 4°) und „Aussführlicher Vnd Gründlicher Bericht, Wass sich bei vergangener Beläger- vnd Eroberung der Vesten vnd Weitberühmbten Statt Magdeburg verlossen . . . M.DC.XXXI^o 4° und „Gründlicher vnd Warhaftiger Bericht von Magdeburg, was massen die Vhralte, Christliche vnd vornehmste Ansee-Stadt in Nider-Sachsen . . . angefallen, den 10. Maji erobert . . . 1631^o“.

Nachmittags und 20. Mai früh Morgens. Bürgermeister Georg Kühlewein und Ratsherr Otto von Guericke, an der Spitze der einsichtigen Bürger, vermochten endlich den zänkischen Fanatismus zu brechen und für die Übergabe Anhänger zu finden, wenn sich auch Dietrich von Falckenberg energisch dagegen steifte. Die Hoffnung auf das schwedische Entsatzheer war noch immer in ihm lebendig. Als man nun am frühen Morgen des 20. Mai noch herumstritt, wurde plötzlich zwischen 6 und 7 Uhr am Johannisturme Sturm geblasen und die weisse Kriegsfahne gehisst. Bald drang der Feind zum Kröckenthore herein. Der furchtbare, bestialische Strassenkampf begann. Falckenberg fiel und nach kurzem stand auch die Stadt an allen Enden in Flammen und „die ganze Armee der kaiserlichen und katholischen Liga von Ungarn, Croaten, Polaeken, Heydncken, Italianern, Hispaniardern, Franzosen, Wallonen, Nieder- und Oberdentschen etc.“¹⁾ ergoss sich in das eroberte Magdeburg. „Da ist nichts als Morden, Brennen, Plündern, Peinigen, Prügeln gewesen . . . Unter welcher währenden Wütherei dann, und da diese so herrliche, grosse Stadt, die gleichsam eine Fürstin im ganzen Lande war, in voller brennender Gluth und solchem grossen Jammer und unaussprechlicher Noth und Herzeleid gestanden, sind mit grässlichem ängstlichen Mord- und Zetergeschrei viel tausend unschuldige Menschen, Weiber und Kinder kläglich ermordet und auf vielerhand Weise erbärmlich hingerichtet worden, also dass es mit Worten nicht genugsam kann beschrieben und mit Thränen beweint werden. . . . In der Domkirche sind wohl in die 4000 Menschen gewesen, die sich darin retirirt und verkrochen gehabt, und obwohl anfangs etwas von kaiserlichem Volke hineingekommen, die etliche Leute niedergemacht und 2 Weibespersion darin sollen geschändet haben: so ist doch bald Schildwacht vor die Thüren gesetzt und fernere Gewalt verhütet worden. Der Domprediger Reinhard Bake hat sich auch in diese Kirche salvirt, welchem zwar anfangs die Jesuiten und andere katholische Geistliche hart zugesetzt und übel angefahren; jedoch soll er seine Gegenantwort dergestalt gethan und so viel beigebracht haben, dass sie ihn als einen lutherischen Prediger — der seine Zuhörer zur Gottesfurcht, Ehrbarkeit und einem stillen, geruhigen Leben angelehrt, die Bosheit und Widersetzlichkeit gestraft gehabt — müssen passiren und gewähren lassen.“ Erst am 22. Mai verliessen diese Flüchtlinge das Gotteshaus.

Am 25. Mai bereits²⁾ wurde in derselben Kirche eine feierliche Hochmesse dargebracht, Tilly mit seinem Stab und den

¹⁾ Otto v. Guericke, *Gesch. der Belagerung, Eroberung u. Zerstörung Magdeburgs*. S. 83.

²⁾ Interessant ist, was da Guericke berichtet (*Geschichte der Belagerung etc.* S. 91): „Es sind auch die vorlängst schon hierauf wartenden

Oberoffizieren war erschienen und während die Sieger das alte Te Deum laudamus sangen, dröhnten die dreimaligen Salven der Batterien, mitten hinein in die Totenstadt und in den unsagbaren Jammer.

Nach Guericke bedeckten 20000 Leichen das Trümmerfeld. Der Dom, die Liebfrauenkirche und einige Häuser blieben stehen. Otto von Guericke floh in das Gebäude Johann Allemanns und ist um eine ziemlich hohe Summe mit Unterstützung des kaiserlichen Kriegs-Kommissarius von Walmerode gerettet und nach Schönebeck in Sicherheit gebracht worden. Sein Haus aber in der Münzstrasse — an der Stelle der heutigen Reichsbank — soll unversehrt geblieben sein. Dann wandte sich Otto von Guericke mit seiner gleichfalls geretteten Frau und dem 2jährigen Söhnchen nach Brandenburg. Fürst Ludwig von Anhalt-Cöthen hatte der total beraubten Familie Unterstützungen zukommen lassen. Später finden wir ihn in Erfurt. 1632 zog er mit seinem Stiefvater Chr. Schultze, der zum Königlich schwedischen Kommissarius ernannt worden war, wieder nach Magdeburg¹⁾, das erst am 8. Jänner feindfrei wurde. Hier hatte nun Guericke wiederum genugsam Gelegenheit, als Ingenieur und Stadtberater zu wirken. 1636 standen kaiserliche Truppen vor Magdeburg, so dass es sich ergeben musste. Nun trat Guericke aus dem schwedischen Dienst und schloss sich dem sächsischen Kurfürsten Johann Georg an. 1642 und 43 vermittelte er zwischen Magdeburg und dem Kurfürsten von Sachsen, harter Geldforderungen und Zwangs-

geistlichen Herren und andere der katholischen Religion zugethane Ordenspersonen, Mönche und dergleichen, den Dom — welcher auf dem weiten, geräumigen Platz des Neuen Marktes sammt etlichen Häusern allda unabgebrannt stehen geblieben — zu reformiren hineingekommen und haben sowohl in diesen, als anderen (Kirchen) neue Anstalt zu machen angefangen*.

¹⁾ Für die nun folgende Epoche in der Geschichte der Stadt Magdeburg und insbesondere ihre Beziehungen zum grossen Kurfürsten kämen vorzugsweise in Betracht: S. F. Hirsch, Der grosse Kurfürst und die Altstadt Magdeburg bis zum Jahre 1666 (Forschungen zur brandenburg. und preuss. Geschichte IV. 2), S. Hertel, Magdeburg u. die Eventualhuldigung des Erzstiftes 1650 (Geschichtsblätter für Stadt u. Land Magdeburg. XV. S. 130 ff.); selbstredend auch die Instrumenta pacis Osnabr. (von J. E. v. Meiern), Göttingen 1738. Weiter: Holzapfel, Des Grossen Kurfürsten Festungsbauten in Magdeburg (Geschichtsblätter f. Stadt u. Land Magdeburg XV. 1880, S. 215 ff.), H. Hoffmann, Magdeburgs letztes Ringen um Freiheit (Blätter für Handel, Gewerbe u. soziales Leben. Beiblatt zur Magdeb. Ztg.) 1880, Nr. 21, S. 163 ff. Ganz besonders empfehlen wir zur genauen Orientierung über Guericke's politische Wirksamkeit die Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Fr. Wilhelm von Brandenburg, die bereits in 17 Bänden vorliegen (von Erdmannsdörffer, Peter, Brode, Spahn, Breysig, Hirsch, Simson u. a.).

bestimmungen wegen. 1646 erlebte er als Stadtkämmerer mit den Magdeburgern eine Blockade durch die Schweden. Politische Missionen führten ihn dann nach Dresden, Halle, Leipzig. Am 14. September 1646 wurde Otto von Guericke zum Bürgermeister von Magdeburg ernannt¹⁾. Sein neues Amt stellte ihn mitten hinein in die Arbeiten zum Frieden von Münster und Osnabrück; auch an politischen Konferenzen in Nürnberg, Wien (Audienz bei Kaiser Ferdinand III.) und Prag hat Guericke als führender Bevollmächtigter teilgenommen²⁾. Bekannt ist sein Erscheinen am Reichstag zu Regensburg (eröffnet am 30. Juni 1653), wo er aber vergeblich für alte Rechte und Privilegien seiner Stadt eintrat. Rückhaltloses Starren riefen damals die vor Ferdinand III. und den versammelten Fürsten vorgeführten Experimente mit seiner neuentdeckten Luftpumpe hervor, so dass sein Name bald in dem Munde aller Fachleute und interessierten Laien war. Mit dem gelehrten Jesuiten, Prof. Kaspar Schott (Würzburg), ist er damals bekannt geworden, und der so offen denkende Bischof von Würzburg, Kurfürst Johann Philipp von Mainz, konnte nicht genug Guericke's Experimente bewundern. Er übernahm später die in Regensburg vorgeführte Luftpumpe.

Die Sorgen um die Reichsfreiheit Magdeburgs, die Guericke's Herz so hart bedrückten, bewogen ihn, sich am Hofe des Kurfürsten Friedrich Wilhelm zu Berlin dafür einzusetzen, doch alle Bemühungen schlugen fehl, denn nach dem Vertrage vom 28. Mai 1666 zu Kloster Bergen musste sich die Stadt dem Kurfürsten unterwerfen. Sehr früh schon wusste der Grosse Kurfürst um den Wert der Persönlichkeit Guericke's. Er hat ihn nicht vergessen, ja, Friedrich Wilhelm hatte frühzeitig erkannt, welche reife und grosse Seele sich ihm da erschloss. Diese wunderbare Fürstenpersönlichkeit von unerreichter Lebensausstrahlung blickte sehr sicher. Als Magdeburg 1680 — nach dem Tode des Administrators August von Sachsen — endgültig an Brandenburg gefallen war, ernannte er Guericke zu seinem Rate. Kaiser Leopold I. († 1705), der Sohn Ferdinand III., verlieh ihm den deutschen Reichsadler und die königliche Krone für das Wappen. Nach langer öffentlicher Wirksamkeit legte Otto von Guericke im Jahre 1676 seine Ämter als Bürgermeister nieder. Noch das grässliche Pestjahr, das 1681 über Magdeburg hereinbrach, hat er miterlebt, wenn er auch im selber Jahre zu seinem Sohne, dem kurbrandenburgischen Resi-

¹⁾ Er verblieb in diesem Amt bis 1680. Seit 1638 bestand der Rat aus vier Bürgermeistern (u. zw. damals Johann Westphal, Georg Schmidt, David Brauns und Georg Kühlewein), zwei Kämmerern (Körner u. Lentke) und acht Ratmännern (Hellwig, Grosse, Guericke, Fricke, Schoof, Drehne, Kletz und Zecheldorf).

²⁾ 1652 vermählte er sich nach dem Tode seiner ersten Frau mit Dorothea Lentke, der Tochter des Bürgermeisters Stephan Lentke (13. Mai).

dentem beim niedersächsischen Kreise, nach Hamburg zog. Hier ist Otto von Guericke im Alter von 84 Jahren am 11. Mai 1686 gestorben, der zweitgrösste deutsche Physiker des 17. Jahrhunderts, einer, der an einer Glanzperiode der exakten Naturwissenschaft unverlierbaren Anteil hat, aber der auch die Menschen, denen er durch sein Amt vorgestanden, mit warmer Hingabe und Treue beschützte in den jammervollsten Tagen des grossen Sterbens, wie auch in den Zeiten eines Lebensaufschwunges. Und das gab auch dem Gefüge seiner sicheren Persönlichkeit jenen seltenen Zusammenschluss.

Aber was war Otto von Guericke als Naturforscher und welche andauernden Ideen sind von ihm ausgegangen? Wie haben die wieder in die exakte Forschung eingegriffen und neue Formen mit Dauergehalt angenommen? Wir versuchen nur zu skizzieren.

Die naturwissenschaftlichen Arbeiten Ottos von Guericke, die er uns in den *Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio . . . Amstelodami, Apud Joannem Janssonium à Waesberge*¹⁾, Anno 1672 überliefert hat, erhalten ihre Marke durch die rückhaltlose Hervorhebung der Empirie, des induktiv-methodischen Verfahrens und der sinnlichen Anschauung. Am Anfange ist das exakte Experiment. Denn ohne Erfahrung ist überhaupt nichts zu erreichen, keine Naturforschung, keine Philosophie. Es muss in der ersteren so wie in der Mathematik werden, sie streitet nicht, denn sie hat das Zwingende. Immer stellte sich nach langem Irren das Bedürfnis nach mathematischer Welt- und Wirklichkeitswertung ein, nach mathematischer, zusammenfassender Unterbauung des am Vergangenen, Erlebten d. h. Erfahrenen orientierten. Alle Naturforschung also, die dialektische Tendenzen hat und umgekehrt geht, also aus dem Begrifflichen, Allgemeinen, Abstrakten die Erfahrung ableiten will, ist nichtig. Man wird so niemals zu naturwissenschaftlichen Grundformen kommen, die praktische Vergleichung und Schliessen zur beweiskräftigen Unterlage haben.

Die damals brennende Frage über die Existenz eines leeren Raumes — wie wir wissen, hat diese Fragestellung ihre grosse Geschichte — führte Guericke zu Gedanken über den Kosmos und die in ihm wirkenden Kräfte. Er nahm die Unendlichkeit der

¹⁾ Johann van Waesberge in Antwerpen hatte eine Tochter des bekannten Buchdruckers Johann Jansson geheiratet. Er wie Jansson gehören zu den Nachahmern der Elzeviere. Die *Officin Waesberge (Jan van Waesberge)* druckte u. a. auch 1563 den „*Labyrinthus ofte Doolhof van de dwalende Medecijns des . . . Theophrastus Paracelsus (8^o)*“, also eine freiere Übersetzung des berühmten *Labyrinthus medicorum*, der 1553 durch Valentin Neuber u. Bernhard Vischer in Nürnberg ediert wurde.

Welt an, die schicksalsreiche Theorie, die nicht an letzter Stelle ihren genialsten Verkünder, Giordano Bruno, vernichtet hat. Genau zwei Jahre vor der Geburt Guericke's! Selbstredend acceptiert dieser das kopernikanische Weltbild und verwirft dagegen die Lehre des Tycho Brahe. Interessante Berechnungen und Vergleiche geben noch heute davon Zeugnis, wie unsagbar fleissig und produktiv er an dem Problem „De Systemate mundi“ gearbeitet hat. Tabellen mit Gegenüberstellungen der Resultate von Experimentaluntersuchungen verschiedener Forscher sind im *Liber primus* der *Experimenta* genugsam zu finden. Und da lesen wir Namen wie Kopernikus, Ricciolus, Langrenus, Renatus des Cartes, Wendelinus, Kircherus, Bullialdus, Tycho, Longomontanus, Fernelius, Alfraganus, Keplerus, Galilaens, Gassendus u. a. Indem Guericke nun nach einem experimentellen Beweis für den leeren Raum suchte, kam er auf den Gedanken, es an einem Gefäss zu zeigen, dem man einfach irgendwie die enthaltende Luft benimmt d. h. es luftleer macht. Die Kenntnis der Fundamenteigenschaft der Gase, dargebotene Räume sofort anzufüllen, war Voraussetzung. Das führte ihn zur Konstruktion der berühmten Luftpumpe (spätestens 1652). Wenn wir auch hier die Genesis des Erfindungsweges nicht eingehender behandeln können, so möchten doch einige allgemeine Bemerkungen das ursprüngliche Prinzip charakterisieren.

Das erste Experiment unterscheidet sich methodisch und wesentlich von dem zweiten. Er benützte ganz zuerst ein mit Wasser gefülltes Fass und versuchte mit einer senkrecht nach unten eingefügten Saugpumpe („eine Messingen Feuersprütz“) das Wasser anzupumpen, im Glauben, so einen luftentleerten Raum für seine Experimente zu bekommen. Natürlich misslang dieser erste Versuch. Ihm folgte bald ein zweiter. Die Methode erfuhr eine grundlegende Änderung: nicht Wasser wurde ausgepumpt, um an dem vom Wasser freien Raum angeblich einen luftleeren bzw. luftdünnen Raum zu erhalten, sondern direkt Luft. Die Versuchsanordnung war jetzt also eine andere. Die ursprüngliche Benützung des Fasses, das, abgesehen von allem, durch seine Wandundichtigkeit jeden genaueren Versuch unmöglich machte, fiel weg. Es wurde durch eine kupferne Blase von „etwa 60 bis 70 Magdeburger Mass“ mit unten angesetzter Röhre und Absperrhahn ersetzt und auf einen Pumpenstiefel fest und dicht angeschraubt. Beim Aufwärtsziehen des Kolbens wurde Luft aus der Kupferblase ausgepumpt. Um die Wirkung der Pumpe — beim Einwärtsdrücken des Kolbens — auszuschalten, ward am Stiefel ein Stöpselventil angebracht für das Ausströmen der ausgepumpten Luft. Der Experimentator hatte also vor dem Niederdruck dieses Ventil zu öffnen und zugleich den genannten Absperrhahn an der Röhre der Kugel zu schliessen. Das ist das

Wesen der berühmten Luftpumpe. Man nannte sie auch *Vacuum* oder *Antlia pneumatica*. Sie war nun thatsächlich imstande, eminenten Luftverdünnungen hervorzurufen und dadurch — weil zu weiteren Experimenten sehr leicht zugänglich — Torricelli's Untersuchungen, gleichwie die florentinischer Forscher weiterzuführen bzw. praktisch zu ergänzen. Schon 1657, also 15 Jahre vor Publikation von Guericke's *Experimenta*, besprach der erwähnte Kaspar Schott S. J. in seinem Buche *Mechanica Hydraulico-Pneumatica*, und zwar in einem separaten Abschnitt *Experimentum Novum Magdeburgicum* die epochalen Versuche und theoretischen Folgerungen Guericke's. 1659 versahen Robert Boyle mit Robert Hooke diesen Apparat mit einigen Änderungen, was aber natürlich nicht die geringste Veranlassung dazu bietet — leider ist es geschehen — von einem „*Vacuum Boylianum*“ zu reden. In Boyle's *Nova experimenta physico-mechanica de vi aeris elastica et ejusdem effectibus*. (Oxoniae 1661, Excudebat H. Hall Academiæ Typographus, Impensis Tho. Robinson.) findet man den Thatsachenbestand, auf welche Weise Boyle von Guericke's Versuchen erfuhr¹⁾. Im Jahre 1664 liess der Jesuit Schott noch ein zweites Werk — *Technica curiosa, sive mirabilia artis . . .* Sumpt. Joh. Andr. Endteri, et Wolfgangi junioris haeredum. Excudebat Johns Hertz Typogr. Herbipol. — erscheinen, das ebenfalls in geradezu enthusiastischer Weise über die *Mirabilia Magdeburgica* sich ansinandersetzt. Erst am 14. März 1663 vollendete Guericke die bereits genannte Arbeit *Experimenta nova*. Nicht an letzter Stelle wollte sie auch die Einwürfe von Clerk, Linus, Densingius und Pfnel widerlegen. Das geistvoll geschriebene und doch auch mit feinem instruktiven Sinn angelegte Buch machte Aufsehen. Königin Christine von Schweden ehrte den Verfasser durch ein schmeichelhaftes Schreiben. Noch

¹⁾ Er sagt in dem Briefe an seinen Enkel u. a.: . . . Recordaberis igitur, me non ita diu ante nostrum ad invicem in Anglia discessum Tibi de libro quodam, Authore Schotto, industrio Jesuita, locutum, quem non legeram, sed extare saltem inaudiveram, eumque recitare, Generosum et solertis ingenii virum, Ottonem Gerickium, Consulem Magdeburgensem, nuper in Germania vasa vitrea Aërem per os vasis, in aquam immersi exsugendo evacuasse et Te ipsum credo meminisse, me ex eodem hoc Experimento non parum voluptatis cepisse visum, quod inde Aëris externi immensa vis (sive in vasis evacuati apertum orificium irruentis, sive violenter aquam, eo cogentis) exposita et conspicua magis, quam in nullo alio Experimento a me antea viso, redderetur. Et tametsi ex quibusdam scriptis meis, quae Tibi aliquando ostendi, innotescat me rebus, ex eodem principio experiendis sollicitum jam ante fuisse, cum tamen Generosus ille in tantorum effectuum, per Aëris extractionem, productione me praevenerit, fas esse credebam ut agnoscerem, quas suppetias quodque incitamentum rerum ab eo praestitarum fama mihi subministraverit (p. 3 u. 4).

jetzt liest man die Arbeit mit Genuss und freut sich der Schärfe und Klarheit der Gedanken.

Das heute bekannteste Experiment, das sich an diese Entdeckungen anschloss, waren die Versuche mit den Magdeburger Halbkugeln. Es hat ganz besonders am Regensburger Reichstag Aufsehen erregt.

Die anderen Resultate seiner Forschungen können wir natürlich nur kurz nennen. Seinen Untersuchungen über die Elastizität der Luft entsprangen auch dann bald interessante Ergebnisse über die Thatsache, dass die unteren Schichten der Atmosphäre eine grössere Luftdichtigkeit besitzen. Daran schlossen sich weiter theoretische Arbeiten, Konstruktionen und mathematische Beweise über den Dichtigkeitsmesser (Manometer), Wasserbarometer (1657 oder 58), die Erfindung des sog. Wettermännchens, eines sehr empfindlichen Thermoskopes (Perpetuum mobile), interessante Luftgewichtsbestimmungen, die Konstruktion einer Windbüchse, geniale Untersuchungen über die Brennbarkeit der Flamme in Räumen (er sagt: zum Brennen gehört Luft, da die Flamme Luft verzehrt). Auf dem Gebiete der Elektrizität beobachtete er (spätestens 1663) die elektrische Abstossung und das durch Elektrizität hervorgerufene Leuchten. Auch die Leitfähigkeit und die Induktion hat er vorgeahnt. Eine um eine Axe drehbare Schwefelkugel diente ihm als ein allerdings primitiver Elektrizitäts-erreger. Auch auf akustischem Gebiet hat er erfolgreich gearbeitet.

Das ist, was ihn naturwissenschaftlich charakterisiert. Aber doch wäre es ein unvollkommenes Bild, wenn nicht auch seiner persönlichen Eigenart gedacht würde. Schon oben wies ich kurz darauf hin. Die Experimenta nova wie auch die Geschichte von der Zerstörung Magdeburgs sind da überreich an feinen, seelischen Farben, an Reflexen — und dies vorzugsweise die Experimenta — die wie zarte Nachklänge aus der glutvollen italienischen und deutschen Renaissance herüberzittern, Lebenspulschläge, die auch von dem exakten, induzierenden Denkverfahren nicht zum Stillstand gebracht werden konnten. Nicht freilich der grosse naturpoetische Zug der damaligen Chemie, die in jenen Tagen immer noch so gern das nüchterne und methodische Experiment in ein oft wundersames, panpsychisches Milieu hineingestellt hat, das lag ja fern, aber weil in Guericke's Gemüt eine warme Naturbegeisterung¹⁾ durchbricht, die sich mit einer ungemein lebhaften, wenn auch stillen Frömmigkeit verfährt, müssen wir an einen grossen Menschen glauben, an die sittlich-religiöse Kraft, die hinter den Zielen und Hoffnungen seiner individuellen Entscheidungen stand. Unwillkürlich wird die Erinnerung an ein auf das Allgemeine abzielendes Wort lebendig,

¹⁾ Ich erinnere an die hochpoetische Stelle im Lib. septimus (p. 244) der Experimenta nova.

das Ralph Waldo Emerson geprägt hat: „... die Welt als Spiegel der Seele erkennen, die Identität des Gravitationsgesetzes mit der Reinheit des Herzens wahrnehmen, zeigen, dass das Soll, die Pflicht eins ist mit der Wissenschaft, mit der Schönheit, mit der Freude!“ Und dies war auch die stärkste Seite von Guericke's Persönlichkeit.

Gottfried Herders Urteil über die deutschen Sozietäten und ihre Nachfolger.

Die Urteile, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über die Sozietäten der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts, die sich in Deutschland „Deutsche Gesellschaften“ zu nennen pflegten¹⁾, in weiten Kreisen im Schwange waren, spiegeln sich in dem damals weit verbreiteten Werke Adelungs, „Geschichte der menschlichen Narrheit“ wieder, in der viele jener „Poeten“ und Philosophen, darunter bekanntlich auch Comenius, einen Platz gefunden haben.

Da war es denn eine mutige Handlung, dass Herder sich im Jahr 1795, etwa zehn Jahre nach der Herausgabe des Adelung'schen Werkes, entschloss, in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (Riga, Joh. Friedrich Hartknoch 1795 ff.) diesen weit verbreiteten falschen Auffassungen entgegenzutreten. Wir haben schon früher an dieser Stelle (M.H. der C.G. 1900 S. 263 ff.) Herders Urteil über den „menschensfreundlichen Comenius“ abgedruckt und wollen nun als Ergänzung hierzu Herders Äußerungen über die älteren wie die neueren Sozietäten sowie über deren Vorgänger und Nachfolger in Erinnerung bringen²⁾. Es ist überraschend, zu sehen, in welchem Umfang die Forschungen unserer Tage die Ansichten Herders bestätigt haben, der keineswegs über die Unterlagen verfügte, die wir heute besitzen.

Mangel an Kritik sollte die Krankheit nicht sein, an der der Deutsche litte; unsre Langsamkeit, unsre ruhige Überlegung macht uns, dünkte ich, zu gebornen Kunstrichtern.

¹⁾ In England nannten sich dieselben Gesellschaften „englische Sozietäten“.

²⁾ Briefe zur Beförderung der Humanität. Riga 1795, Bd. VIII, S. 147 ff.

Gesunder Verstand war von jeher das Lob, nach welchem der Deutsche strebte. Hundert Sprüchwörter und Redarten unsrer Sprache zeigen, dass wir auch im gemeinen Leben es auf ein Richtmass der Sitten treu und ehrlich anlegten.

Und wir hatten Mut unser Urteil zu sagen; die Reformation, die von Deutschland ausging, war eine laut und scharf gesagte Kritik über eine Menge damals geltenden Unfugs. So lange diese Streitigkeiten dauerten, übten wir Kritik, angriffs- und verteidigungsweise; andre Nationen folgten uns nach.

Und zwar thaten wir dies (wenige vielleicht nötige Fälle ausgenommen) mit einer Bescheidenheit, in der uns andre Nationen eben nicht nachfolgten. Unter allen Reformatoren der Philosophie z. B. war Leibniz der bescheidenste Reformator. Alle Systeme der Alten, glaubte er, liessen sich vereinigen, weil in jedem etwas Wahres und Vorzügliches sei; eine solche friedliche Vereinigung war von Jugend auf der Lieblingsplan unsres Weisen. Mit unüberwindlicher Gelassenheit stellte er seine Meinungen mit den Meinungen Des-Cartes, Shaftesbury, Locke, Newtons zusammen; vor so parteiischen Ohren der letzte Streit geführt ward, blieb seine Kritik dennoch eben so fest als bescheiden. Ich bewundere die Geduld, die er sich zur Vereinigung der Kirchen in Beantwortung theologischer Zweifel nahm; er antwortete Jedem, wie er's fassen und ertragen konnte.

Mit Leibniz starb dieser Geist philosophischer, friedlicher Kritik nicht aus; auch Wolf und seine Schüler erwiesen ihn selbst gegen ihre bittersten Feinde. Allen Freunden der Leibnizischen Denkart ist eine gesunde Kritik heilig, weil sie sich in der Mathematik an Genauigkeit der Begriffe und des Ausdrucks gewöhnt haben und keine menschliche Wissenschaft verachten.

Der friedliche Alexander Gottlieb Baumgarten ward mit seiner seltenen, fast ängstlichen Präcision, ohne dass ers wusste und wollte, der Vater einer Schule ächter Kritik, auch der schönen Wissenschaften und Künste in Deutschland. Lambert und Kant haben ihre Architektonik und Kritik an seinen Lehrbüchern geschärfet. —

Wie nun? und dennoch hätte Ihr Vorwurf Grund, dass eben in diesem Felde, der Region des Geschmacks und Vortrages, in Deutschland eine parteiische Kritik mit falschem Mass und Gewicht handle? Sie klagen die Gutnützigkeit unsrer Nation an, die sich Alles gefallen lasse, Alles ertrage und dulde. — Mich dünkt, die Geschichte der Zeit gebe hierüber einige Auskunft.

Als Opitz, Logan, Tscherning u. f. im bessern Geschmack zu schreiben anfangen, warfen sie sich nicht zu Richtern jedes fremden Geschmacks auf; ihre Werke waren Kritik; die Anweisungen, die Opitz und seine Nachfolger gaben, betrafen meistens nur Sprache und Verskunst.

Und sie haben hierin auf eine friedliche Art viel geleistet. Wenn ich Schottels, Stielers, Frischs, Böldikers, Wächters, Haltaus u. a. stille Verdienste um unsre Sprache mit den heftigen und nutzlosen Streitigkeiten unwissender Schriftsteller in den folgenden Zeiten vergleiche: so sehe ich dort fleissige Ameisen und Bienen zusammentragen, hier laute Wespen schwirren und stechen. Es ist wahr, man lobte sich damals etwas zu viel unter einander. Die Glieder der Fruchtbringenden Gesellschaft, des Blumen- und Schwänen-Ordens u. f. munterten sich einander durch gegenseitiges, oft zu reiches Lob auf. Wur dies indessen nicht sehr verzeihlich? Nach so langen Trübsalen theologischer Streitigkeiten und des dreissigjährigen Krieges freueten sich diese alten Kinder, dass sie auch eine Sprache hätten, in der sie schreiben und reimen könnten; und ist nicht viel, viel Gutes durch die Mitglieder dieser Gesellschaften bewirkt worden? Wie viele schreiben denn jetzt in Prosa, wie Zinkgraf, Opitz, Harsdörfer, Rist, Lohenstein u. a. schrieben? Lasset uns doch die guten Bemühungen unsrer Vorfahren nicht verkennen! Auch über uns wird man einst als über Vorfahren richten.

Es ist schon bemerkt worden, dass an der französischen Sprachenmengerei und an dem italienisch-falschen Geschmack, der im Anfange unsres jetzt abgehenden Jahrhunderts einriss, eigentlich die deutschen Höfe Schuld waren. Ihnen bequemen sich die Schriftsteller; und auch Leibniz, der zur Fortbildung der deutschen Sprache so vortreffliche Grundsätze nicht nur hatte, sondern auch bei der Akademie in Gang bringen wollte, auch er schrieb ein Deutsch, das seiner Zeit gemäss war. Noch mehr fröhnten Christian Thomasius, Tempel u. a. diesem Geschmack, der damals für Artigkeit galt; daher Thomasius die gesunde Kritik, die er an die Rechtswissenschaft und andre Scienzen wandte, auf den Geschmack nicht anwenden konnte. Cunnitz, als Hofmann, gab nur durch seine Gedichte, deren wenigste leider zu uns gekommen sind, ein besseres Muster.

Der Erste, der mit scharfen Pfeilen auf den Lohensteinischen Geschmack losging, war meines Wissens Wernike, ein Preusse. In England und Frankreich an einen bessern Geschmack gewöhnt, wollte

er sowohl durch seine Sinngedichte (Überschriften) als durch die Anmerkungen, mit denen er sie begleitete, diesen auch den Deutschen zu kosten geben. Nicht mit vielem Erfolg: denn seine Überschriften waren hart und die Anmerkungen doch nur Spöttereien. Sollte man an jene, die Überschriften nämlich, das Mass der Griechen und Römer legen, wie viel Überwitz, wie mancher falsche, erzwungene Zierrat müsste hinweg gethan werden, auf welchen er doch, wie die verschiedenen Ausgaben derselben zeigen, selbst den mühsamsten Fleiss gewendet. Also war auch sein Geschmack bei weitem nicht rein und vollendet.

Die Hofverse dauerten fort, bis fern von Höfen in seinem Garten Brokes die Natur und eben so fern von Höfen Bodmer und Breitinger Sitten malten. Immer bleibt Deutschland diesen Reformatoren des Geschmacks, sowie den Hamburgischen Patrioten Dank schuldig; sie thaten, was sie zu ihrer Zeit thun konnten. Breitingers Dichtkunst und Abhandlungen zeigen durchaus einen Kenner der Alten, der seinen Geschmack an ihnen bewährt hat; auch Bodmers Bemühungen, aus neueren sowohl ausländischen als unsrer alten Deutschen Sprache uns einen grösseren Reichthum an Gedanken, Bildern, Fabeln, Einkleidungen und Ausdrücken als Kunst-richter und Dichter zuzuführen, haben ihren Zweck nicht verfehlet. Er hat viel aufgeregt und sich fast über Vermögen bemühet, indem er bis in sein greises Alter wie der frischeste Jüngling an jedem neuen Produkt unsrer Sprache teilnahm.

Warum aber musste diese Kritik, die doch Philosophie ist, und ein besserer Geschmack am Schönen und Guten durch einen unwürdigen Federkrieg eingeführt werden? That nicht auch Gottsched, was er thun konnte? Die Weisesten in diesem Streit, Haller und Hagedorn, schwiegen. Der erste hat auch als Prosaist so viel Verdienst um den bessern Geschmack im Vortrage der Wissenschaften, dass ihm auch die deutsche Kritik vielleicht den ersten Kranz reichet. Mitten unter stürmischen Faktionen brachte er ein schmales Blatt deutscher Kritik unter den Schutz einer Sozietät der Wissenschaften selbst und gründete ihm dadurch nicht nur Unparteilichkeit, Billigkeit und Gleichmut, sondern auch Teilnahme am Fortgange des menschlichen Geistes in allen Weltgegenden und Sprachen. Seitdem sind die Göttingischen gelehrten Anzeigen nicht nur Annalen, sondern auch Beförderinnen und, ohne ein Tribunal zu sein, konsularische Fasten und Hülfquellen der Wissenschaft worden, zu denen

man, wenn manche einseitige Kritik verstummt ist, wie durch Lybische Wüsten zum stillen kenntnisgebenden Orakel der Wissenschaft reiset, und dabei immer noch Hallers und seiner Nachfolger Namen segnet.

Die Trommete war erklungen; es war bestimmt, dass der bessere Geschmack der Deutschen im Schlachtgetümmel empfangen und geboren werden sollte. Wo zwei streiten, gewinnt der Dritte. Nikolai schrieb seine Briefe über den Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland, mit Übersicht der Fehler von beiden Seiten: denn schon hatten während dieses langen Streites mehrere Schriftsteller von Genie das, worüber man stritt, durch die That entschieden. Lessing war einer von ihnen. Seine maucherlei Vorzüge an Kenntnissen, Geschmack und Schreibart gaben ihm ohne sein Wollen das natürliche und erworbene Recht, durch ein Weniges der Anfang zu vielen zu sein, das wohl nicht sein Plan war. Durch Nicolai, Mendelsohn und ihn fing die Bibliothek der schönen Wissenschaften, durch ihn, Mendelsohn und Nicolai fingen die Litteraturbriefe an; unstreitig mit einem Urteil von feinerer Bestimmtheit, in einem grösseren Umfang von Ideen und einer schärferen Unparteilichkeit als jene Parteien geüssert hatten. Der Bibliothek nahm sich, nachdem ihre Urheber vom Werk abtraten, ein Schriftsteller an, der als dramatischer und lyrischer Dichter unserer Nation wert geworden ist, Weisse. Winkelmann, Hagedorn, Heyne, Garve u. a. machten sie eine Reihe von Jahren hindurch (in den neuesten kenne ich sie nicht) zu einer Leiterin des guten Geschmacks, die uns zugleich das Merkwürdigste fremder Nationen bekannt machte.

Die Litteraturbriefe, zu welchen nach Lessings Entfernung Abbt beirat, thaten dadurch einen merklichen Schritt weiter, dass sie bei strengem Tadel selbst oft eigene bessere Ideen entwickelten und in der gewählten Form einer Privatkorrespondenz keine Orakel der Welt sein wollten. Lessing insonderheit war ein bescheidener, gegen andre, auch wo er es nicht sein durfte, ein nachgebender Mann, und Mendelsohn, wenn ihn die Jünger der zehnten neueren Philosophie als Philosophen ganz zum Kinde werden gemacht haben, wird in der philosophischen Kritik Deutschlands lange noch als ein schätzbare verdienter Name gelten.

Was nach diesen Zeiten geschehen sei, weiss ich nicht; da ich ausser einem kleinen Blatt gewöhnlich kein kritisches deutsches Journal lese. Vernommen habe ich, dass man seitdem alles umfasst und dazu aus allen Ecken Kunstrichter versammelt habe; wie sie gerichtet

haben, wie sie richten und richten werden, ist mir völlig fremde. Zu beklagen wäre es freilich, wenn auf diesem Wege alle Kritik in Deutschland Gewicht und Glauben verloren hätte, welches ich aber weder hoffe noch glaube. Lass es sein, dass zuweilen unbärtige Jünglinge denen, von denen sie gelernt hatten, das Kinn rasieren, um doch auch an ihnen berühmt zu werden; jeder honette Mann, der da sieht, wie mit seinem Nachbar gehandelt wird, und wer also handelt, wird sich allmählich aus diesen anonymischen Becken-Stuben zurückziehen, und so thut auch hier die Zeit ihr Werk; sie übt eine scharfe Kritik an der Kritik der Zeiten.

Wir, meine Freunde, die wir nicht zu Diktatoren der sinkenden Republik wegen bestellt sind, wollen von uns selbst, von den Alten, von unsern Freunden und Feinden und von Jedem lernen, der Gründe giebt und mit offenem Visier redet.

Besprechungen und Anzeigen.

Georg Ellinger, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Mit einem Bildnis Melanchthons. Berlin 1902, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. 40 Bogen gr. 8^o. 14 M.

Das Melanchthon-Jubiläumsjahr 1897 brachte uns eine Menge wertvoller Einzelstudien und Quellenpublikationen und eine Flut populärer Festartikel, Vorträge, Predigten und illustrierte Melanchthonbüchlein, aber nicht die erwünschte zusammenfassende und erschöpfende kritische Biographie, die für die Melanchthonforschung ähnlich vorläufig abschliessende Bedeutung gehabt hätte wie Köstlins Werke für die Lutherforschung. Vor kurzem ist nun das 624 Quartseiten zählende stattliche Buch von Ellinger erschienen. Ursprünglich sollte es schon 1897 herauskommen, doch konnte der Verfasser bis dahin nur die ersten zwei Kapitel fertigstellen, die in diesen Monatsheften (VI. Band, Heft 1—6) erschienen. Man könnte sagen: Wenn der Verfasser die Drucklegung so lange hinausschob, konnte er auch noch länger warten, nämlich bis die von der „Kommission zur Ergänzung der Werke Melanchthons“ vorbereiteten Supplementbände zum Corpus reformatorum, namentlich die von Nicolaus Müller gesammelten Melanchthonbriefe — „Tausende von Nummern“ — erschienen waren. Aber wer wird deshalb mit dem Verfasser rechten? Ehe die Supplementbände vorliegen, wird noch manches Jahr vergehen, und wenn man in ein im Grossen und Ganzen abgeschlossenes Werk immer und immer wieder Neuerscheinungen einarbeiten muss, geht zu leicht der Zusammenhang, die Gleichmässigkeit und Glätte der Darstellung verloren.

Etwas anderes muss man dagegen wirklich bedauern, dass nämlich Ellinger, dem das Buch unter den Händen angeschwollen zu sein scheint, sich genötigt sah, den gelehrten Apparat, Quellenbelege, etwaige Tabellen und Einzeluntersuchungen, möglichst zu beschränken. „Wo nach den Angaben des Textes die Stellen im CR. leicht gefunden werden können, ist auf einen besonderen Hinweis verzichtet worden“ (S. 617). Ja, es ist aber gar nicht leicht, sich in den 28 Bänden zurechtzufinden! Diejenigen, die nicht zünftige Reformationshistoriker sind, sondern auf den Grenzgebieten arbeiten — und Melanchthon kommt ja so ziemlich für alle Zweige der Wissenschaften in Betracht (vgl. die trefflichen Bemerkungen E.'s S. 162 ff.) —, werden Schwierig-

keiten haben, wenn sie die im Text verwerteten Quellenstücke nachlesen wollen, um sich ein vollständiges Urteil zu bilden. Ausserdem sind die Citate nicht immer genau genug.

Schwerer wiegt ein anderes Bedenken. Es war nicht nötig, mit solcher Ausführlichkeit die Zeitereignisse zu behandeln. Es giebt kein Zeitalter Melanchthons, wie es ein Zeitalter Luthers und Friedrichs des Grossen giebt. Wozu, um nur eins zu erwähnen, die breiten Auslassungen über Ursachen und Verlauf des Bauernkriegs, in der doch Melanchthon nur mit seinem Gutachten für Ludwig von der Pfalz, das nach E. „auf uns einen dürftigen und den Kern der Sache nicht ergreifenden Eindruck ausübt“ (S. 212), und mit seiner volkstümlichen Geschichte Thomas Münzers, die er „unbedeutend“ nennt (S. 214), eingegriffen hat! Auch die Einleitung, die vom Neuplatonismus und Augustin anhebt, dann einen Überblick über die ganze mittelalterliche Theologie giebt und endlich in Renaissance und Humanismus hineinführt, ist meiner Meinung nach zu weitschweifig. Es genügte, wenn nach wenigen kurzen orientierenden Bemerkungen die zwei Aufgaben festgestellt worden wären, die Melanchthon zu lösen berufen war: dem Protestantismus eine lehrhafte Grundlage zu geben und ihm die Bildung der Zeit zuzuführen.

Andererseits hat freilich diese Ausführlichkeit auch ihr Berechtigtes und Gutes. Der Verfasser hat sich nach dem Vorwort das Ziel gesteckt, „einem weiteren Kreise das Leben und Wirken Melanchthons zu erzählen.“ Es ist ihm auch gelungen, ein Buch zu schreiben, das auch für Leser, die nur die nötigsten Vorkenntnisse mitbringen, verständlich und anziehend ist, und mehr noch, in die Tiefe führt.

Sehr fein sind die Partien des Buchs, die die geistige Entwicklung und jeweilige Stimmung Melanchthons blosslegen. Hier liegt der Schwerpunkt und Hauptwert des Buches. Ellinger ist immer bestrebt, seinen Helden gerecht und billig zu beurteilen, er verkennt keineswegs seine Schwächen und Charakterfehler — er redet z. B. öfter sehr treffend von einer „gewissen Hinterhältigkeit“ und „kleinlichen Schlauheit“, von der Melanchthon nicht freizusprechen sei —, macht aber auch die entlastenden Momente geltend.

Dem Stil muss man die beste Censur geben: er ist dem Gegenstande angemessen, einfach, klar, eindringlich, ohne Schminke und falsches Pathos.

Otto Clemen (Zwickau).

Der zehnte Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage hrsg. von D. Albert Hauck (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1901, 883 S. Lex.-Oct.) umfasst die Artikel „Kanonensammlungen—Konstantin“. Er enthält abermals eine Reihe wichtiger Abhandlungen, welche das Arbeitsgebiet unserer Gesellschaft, die Geschichte des christlichen Humanismus, sehr nahe berühren. Wir zählen dahin u. A. die Aufsätze von Rudolf Buddensieg über Charles

Kingsley, Fr. Nielsen über Kierkegaard, die sehr eingehende Arbeit von Nic. Müller über die Koimeterien (Katakomben), von Dr. A. Freybe über Klopstock, von Eduard Bratke über Adolf Clarenbach, Hermann Barge über Andreas Bodenstein von Karlstadt, G. Kawerau über Heinrich von Kettenbach, von H. C. Rogge über die Kollegianten, von Karl Benrath über Konrad von Marburg und von Alfred Hegler über Jacob Kautz. Wenn wir auch mit der Beurteilung der hier genannten Persönlichkeiten und Erscheinungen nicht überall übereinstimmen, so ist doch richtig, dass fast durchweg eine ruhige und sachliche Erörterung der vielfach schwierigen Probleme erstrebt worden ist und dass die Artikel sachkundigen Bearbeitern übergeben worden sind. Sehr wertvoll sind die genauen Quellenangaben, die den meisten Artikeln beigelegt worden sind. Durchweg tritt ein wesentlicher Fortschritt gegenüber den Bearbeitungen der gleichnamigen Artikel in der zweiten Auflage in die Erscheinung.

L. Keller.

Die Schrift, welche Adolf Hausrath (Heidelberg) unter dem Titel „Zur Erinnerung an Heinrich von Treitschke“ (Leipzig, S. Hirzel 1901) kürzlich herausgegeben hat, empfehlen wir der Beachtung unserer Mitglieder und Fremde auf das angelegentlichste. Mehr als viele Andere war gerade Hausrath, der langjährige persönliche Freund Treitschkes, berufen, das Bild des grossen deutschen Historikers aus seiner genauen Kenntnis heraus zu zeichnen und gerade diejenigen Züge des Mannes festzuhalten, die ihm einst seine Stellung im Herzen des deutschen Volkes verschafft haben. In der Erinnerung der Heidelberger Freunde lebt dieser Treitschke, der nicht der Treitschke der Berliner Antisemitenkämpfe war, lebendig fort und es ist gerade heute wohl angezeigt, dafür zu sorgen, dass Treitschkes Bild in den Zügen, wie wir es aus der grossen Zeit der siebziger Jahre kennen, vor Verdunkelung bewahrt bleibt. Es ist ein sehr anziehendes, aber auch ein sehr reiches Büchlein, das Hausrath uns geschenkt hat. Er führt uns durch alle die Wandlungen, die die öffentliche Meinung gegenüber Treitschke und Treitschke gegenüber jener durchgemacht hat. Wir werden daran erinnert, dass die zünftigen Historiker aller Hochschulen lange Zeit mit Kopschütteln die Thätigkeit dieses „Pamphletisten“ und „Phantasten“ beurteilten, und mit Recht citiert Hausrath (S. 39) in Rücksicht auf die Kathederweisheit dieser Historiker Karl Hillebrands Wort: „Wenn hente Thukydides vor das Publikum träte, so würde ohne Zweifel alsbald ein Waitzcher Seminarist im litterarischen Centralblatt ihm seinen Mangel an Methode gründlich auseinandersetzen.“ Man weiss, dass sehr bekannte Grössen lange bei der Meinung blieben, dieser geschickte „Essayist“ werde nie ein wirkliches Buch zustande bringen. Wie völlig hat er in dieser Richtung die Erwartungen seiner Gegner enttäuscht und wie glänzend die seiner Freunde gerechtfertigt, sobald er freien Spielraum für seine Kräfte gewann. H. v. Treitschke schreibt im Jahre 1866 zu seine katholische Braut: „Das Christentum

verliert nichts von seiner Grösse, wenn man die dummen Pfaffenmärchen vom Heidentum aufgibt. Im neuen Testament stehen mehr Gedanken von Plato als unsere Pfaffen gestehen wollen.“ Treitschke spricht damit einen Gedanken aus, wie ihn z. B. Richard Rothe und die ganze Tübinger Schule vertrat. (Hausrath, Erinnerungen an H. v. Treitschke. Leipzig 1901.)

Nachrichten und Bemerkungen.

Der gewaltige Umschwung, den die Umwandlung des Bruderbundes der ersten christlichen Jahrhunderte im 4. Jahrhundert erfuhr, indem er zur Staatskirche, d. h. zu einer auf dem Prinzip der Rechtsgemeinschaft beruhenden, über die Zwangsgewalt des Staates verfügenden Organisation wurde, gab dem Namen **Christen** und **Christentum** einen wesentlich neuen, bis dahin nicht gekannten Inhalt. Von nun an wurden die Namen **Christen** und **christlich** für die neue Form der Staatskirche üblich und mit der wachsenden Macht der Kirche ausschliesslich für die eigne Organisation gleichsam in Beschlag genommen. Die Weltkirche, wie sie seit dem 4. Jahrhundert bestand, wollte und konnte keiner Kultgemeinschaft, die ausserhalb des Gehorsams der römischen Kurie stand, das Recht zugestehen, sich den gleichen Namen beizulegen, der für die Kirche staatlich anerkannt und gutgeheissen war: sie hätte darin eine Beeinträchtigung eines Vorrechts erkennen müssen, auf dessen Wahrung sehr viel ankam. Infolge dessen blieb für andere christliche Kultgemeinschaften, welche an der Idee des Bruderbundes festhielten, der Gebrauch des Christennamens nur noch in der Stille durchführbar. Aber auch wenn der öffentliche Gebrauch erlaubt und gefahrlos gewesen sein würde, so wurde der Name **christlich** doch auch sonst für die Nachfolger der alten Bruderschaft selbst dann entwertet, wenn sie, wie es thatsächlich der Fall gewesen ist, entschlossen waren, die Lehre ihres Herrn und Meisters mit Gut und Blut zu verteidigen. Je mehr die neue christliche Kirche die Alleinherrschaft über die Massen gewann, um so schwerer musste es werden, den Menschen klar zu machen, dass das, was die alten Kultgesellschaften unter dem Namen **Christentum** verstanden, etwas wesentlich anderes war; sodann aber, und das war vielleicht die Hauptsache, schloss der ostentative Gebrauch des Namens **christlich** mehr und mehr die Gefahr in sich, selbst in die Bahn des kirchlichen **Christentums** einzulenken oder zu einem schwachen Abklatsch des übermächtigen Mitbewerbers zu werden, dessen Vorbild das Denken der Menschen unbewusst durchdrang. Damit drängte sich die Notwendigkeit der Schaffung eines neuen Partei-Namens, der die Beibehaltung der alten Grundsätze möglich machte, von selbst auf; so erklärt sich das Aufkommen der Namen

Humanität, Platonismus, platonisches Christentum u. s. w., auf die wir so vielfach an dieser Stelle hingewiesen haben und die bei Lichte betrachtet nichts anderes als die Lehren des ältesten Christentums bezeichnen.

Wir haben in diesen Heften (M.H. Bd. VII [1898] S. 269 ff.) darauf hingewiesen, dass die **Akademien der Platoniker** im Altertum Kultgenossenschaften waren, deren Gesetze, Verfassung und Symbolik geheim gehalten wurden. Dass es in den Akademien auch Glaubenslehren gab, die geheim behandelt wurden, bestätigen die Ergebnisse Rudolf Hirzels in seinen Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften, Leipzig 1883, Bd. III, S. 214 ff. R. Hirzel erklärt, dass alte und zuverlässige Zeugnisse bestimmt von einer Glaubenslehre sprechen, „die als Mysterium hinter dem skeptischen Treiben der Akademie versteckt war“. Es gab eine esoterische und eine exoterische Lehre. Man gab in der Akademie den Schülern zunächst absichtlich nicht die ganze philosophische Wahrheit und zwar geschah dies, wie Cicero bestätigt, auch aus dem Grunde, um sie zu eignem Nachdenken anzuregen und sie zu selbständig denkenden Männern zu erziehen.

Wir haben an dieser Stelle M.H. Bd. X (1901) S. 7 ff. eingehender über das Verhältnis von Christentum und Platonismus gehandelt. Daraus geht hervor, dass die altchristlichen Zeiten ein anderes Verhältnis zum Platonismus kannten, als es sich unter dem Einfluss des Paulus allmählich herausgebildet hat, und dass gerade darin ein wesentliches Kennzeichen der Geistesrichtung liegt, die wir hier mit dem Namen des **christlichen Humanismus** bezeichnen: diesen altchristlichen Zeiten ist es gelungen, die besseren Seiten des griechischen Geistes, das reine Menschentum, den Schönheitssinn, die Heiterkeit und die Seelenruhe, die die Merkmale des Platonismus sind, festzuhalten und mit der Lehre Christi zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Mit der Abkehr von diesem Geiste trat das Christentum in die Epoche der Weltkirche ein, die von der reinen Menschlichkeit der Antike wenig mehr kannte.

In dem vertraulichen Briefwechsel, den Conrad Celtis seit 1491 oder Anfang 1492 mit seinem Freunde Sixtus Tucher führte (s. K. Hartfelder, Conrad Celtis und Sixtus Tucher in der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte. N. F. Bd. III, 331 ff.) findet sich die erste sichere Erwähnung der nachmals zu grosser Bedeutung gelangten Sodalitas litteraria. Dabei sind zwei Umstände wichtig: erstens, dass der hochangesehene Sixtus Tucher aus Nürnberg der Pathe des Plans gewesen ist, und zweitens, dass der Anschluss an die „**Academia Platonica**“ — auch dieser Name wird genannt —, wie sie in Italien bestand, bestimmt zum Ausdruck kommt; das Vorbild dieser platonischen Akademie (s. Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, Berlin 1898) war es, das beiden Männern vorschwebte; offenbar waren beide in Italien Mitglieder geworden. Die beiden Namen Academia und Sodalitas decken sich nicht vollständig; der erstere bezeichnet den inneren Kreis, der letztere die gesamte Bruderschaft im allgemeinsten Sinn.

Selbst diejenigen, die noch heute die übliche Geringschätzung der Schulgelehrten gegenüber den **Älteren Akademien** zur Schau tragen, können nicht bestreiten, dass hinter sehr zahlreichen litterarischen und selbst künstlerischen Werken von bekannten Schulhäuptern, besonders aber hinter anonym erschienenen Büchern — ich erinnere hier z. B. nur an die Dunkelmännerbriefe (*Epistolae obscurorum virorum*) — sehr häufig eben diese Sozietäten stehen, die in ihren (meist geheimen) Sitzungen solche Arbeiten gemeinsam verfasst haben. Nach den von dem Schulhaupt entworfenen Plänen arbeitete eine fleissige und zahlreiche Schülerzahl unter der Verantwortung des ersteren für die litterarischen und praktischen Ziele, die den Akademien vorschwebten.

Zu Eingang seiner Deutschen Geschichte (Bd. I, 27) sagt Heinrich von Treitschke wörtlich Folgendes: „Die Hohenzollern standen, seit die Macht der Pfälzer zerfiel, an der Spitze des streitbaren Protestantismus im Reiche und vertraten doch zugleich den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte, die **Glaubensfreiheit**“. Wenn die Behauptung richtig ist, dass wir in der Idee der Toleranz den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte zu erkennen haben — und sie ist richtig — dann verdient die Geschichte dieses „Grundgedankens“, d. h. die Schicksale der Männer, die für ihn gekämpft und gelitten haben, eine weit gründlichere Beachtung, als sie ihr bisher zuteil geworden ist.

Es ist nicht ganz leicht, den Standpunkt klar zu stellen, den der Grosse Kurfürst zu den in seinem Lande vorhandenen **Dissenter-Gemeinden**, die damals unter verschiedenen Namen (Anabaptisten, Unitarier, Sozinianer etc.) existierten, eingenommen hat. Sicher ist, dass er in wiederholten Erlassen sich gegen diese Religionsgesellschaften erklärt hat; aber ebenso steht fest, dass seine Verwaltungs-Organe den letzteren niemals ein Leid zugefügt haben und dass sie, so lange der Kurfürst lebte, ungekränkt weiter bestanden. Wie reimt sich das zusammen? Im Herzogtum Preussen drangen die lutherische Ritterschaft und Geistlichkeit heftig auf die Ausrottung der „Häretiker“, ebenso in anderen Landesteilen. Darauf folgten Erlasse wie der vom 9. April 1678 (s. Mylius, Corp. Const. Marchicarum I, 402), in dem wider die Sekten gecefirt und Bericht erfordert ward. Aber es ward thatsächlich den „Sekten“ kein Haar gekrümmt. In der interessanten Abhandlung über die „Unitarier in der Neumark“, welche Prof. Dr. Paul Schwartz vor einiger Zeit veröffentlicht hat (Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark, Heft X [1900] S. 61—72), spricht der genannte Forscher die Vermutung aus, dass solche Erlasse „vielleicht nur ergangen seien, um rechtgläubige Erregtheit zu beschwichtigen“; wir halten diese Vermutung für vollkommen zutreffend; sie wird durch eine Reihe von Umständen bestätigt, auch dadurch, dass Friedrich Wilhelm I. vierzig Jahre später nicht bloss mit Edikten, sondern mit der That nachdrücklich einzuschreiten wusste; wäre das früher nicht ebenso möglich gewesen?

Über die Verwandtschaft zwischen Kants Weltanschauung und dem Christentum Christi macht Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh. II, 942, folgende zutreffenden Bemerkungen: „Wem fiel nicht sofort die Verwandtschaft zwischen dieser religiösen **Weltanschauung Kants** — gewonnen auf dem Wege treuer, kritischer Naturbetrachtung — und dem lebendigen Kern der Lehre Christi auf? Sagte dieser nicht, das Himmelreich sei nicht ausser uns, sondern in uns? Die Ähnlichkeit beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Kernpunkt. Wer Kants viele Schriften über Religion und Sittengesetz durchforscht, wird sie vielerorten antreffen; so z. B. in dem Verhalten gegen die offiziell anerkannte Religionsform. Es ist dasselbe ehrfurchtsvolle Sichanschiessen an die für heilig gehaltenen Formen, verbunden mit einer gänzlichen Unabhängigkeit des Geistes, der das Alte durch seinen Hauch zu einem neuen belebt. — In seiner Schrift über die Religion, die in seinem 70. Lebensjahre erschien, giebt er (Kant) auf etwa vier Druckseiten eine gedrängte und schöne Darstellung der Lehre Christi, ausschliesslich nach dem Evangelium Matthäi, und schliesst: »Hier ist nun eine vollständige Religion . . . überdies an einem Beispiele anschaulich gemacht, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung bedürfte«. Trotzdem, fügt Chamberlain (und auch dies mit Recht) hinzu, ist das, was Kant geschaffen hat, nur eine Wegbereitung für die wahre Religion, nicht selbst eine Religion; er ist gleichsam ein zweiter Johannes, „der vor dem Herrn hergeht und seine Wege bereitet“.

Das Emporkommen einer selbständigen, von der Kirche unabhängigen, weltlichen **deutschen Litteratur** und der Beginn einer weltlichen, von der Kirche nicht beeinflussten, **allgemeinen Bildung** fällt in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, setzt sich fort bis 1750 und erreicht seinen Höhepunkt um das Jahr 1800 in Kant und Goethe. Das sind heute allgemein anerkannte Thatsachen der Geistesgeschichte. Aber wie kommt es, dass nicht bereits mit der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts diese Entwicklung zu einer allgemeineren Bedeutung gelangt und sich durchzusetzen anfängt? wie kommt es, dass bis um 1650 die von der Scholastik, d. h. von der Kirche abhängige Weltanschauung noch innerhalb beider grosser Kirchen die allgemeine Bildung beherrscht? Ist das wirklich Alles „ganz von selbst gekommen“? oder haben nicht vielmehr ähnlich wie im 16. Jahrhundert grosse „Reformatoren“ diesen Umschwung bewirkt?

Personen- und Orts-Register

zum elften Bande (1902) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abälard [196](#).
Abbt, Thom. [184](#). [308](#).
Academia dei Lincei [109](#).
— Leopoldina Carolina [108](#) ff.
Adderley [238](#).
Adelmann v. Adelmansfelden,
Joh. [218](#).
Adelung [304](#).
Agrikola, Martin [294](#).
— Rud. [195](#).
Agrippa von Nettesheim [197](#). [223](#).
Albertus Magnus [104](#).
Alexander VI., Papst [193](#). [196](#).
[208](#). [214](#).
Alfraganus [301](#).
Allemann, Jac. [295](#). [298](#).
— Marg. [295](#).
Altdorf [234](#). [277](#).
Altenburg [158](#).
Amerika [252](#).
Amerongen, von (Familie) [97](#).
Amorbach [190](#). [195](#).
Amsterdam [90](#). [97](#). [154](#). [300](#).
Ancona [239](#).
d'Andermatt, B. C. [238](#).
Andreae, Joh. Val. [247](#).
Angelus, Bruder [237](#).
Anhalt, Ludwig Fürst von [291](#). [298](#).
Anshelm, Th. [196](#) ff. [211](#). [225](#) ff.
Antwerpen [126](#). [155](#). [255](#). [300](#).

Aristoteles [73](#). [190](#) ff. [255](#).
Arnaldus Villanovanus [104](#).
Arnd, Joh. [127](#). [156](#).
Arnold, Gottfr. [153](#). [157](#).
Aschaffenburg [214](#).
Augsburg [109](#). [118](#) ff. [153](#). [155](#).
[199](#). [205](#). [224](#). [287](#).
— Ulrich Bischof von [288](#).
Augustin [89](#). [146](#). [190](#). [194](#). [311](#).

B.

Bach, Joh. Seb. [248](#).
Baco, Roger [104](#).
— v. Verulam [293](#).
Baden, Markgraf von [218](#).
— Markgraf Karl I. von [190](#).
Bailleu, P. [253](#).
Bake, Reinh. [297](#).
Balduin [110](#).
Bamberg, von [158](#). [172](#). [234](#).
Barge, H. 512.
Bariue, Arvède [238](#).
Basel [66](#). [91](#). [96](#) ff. [155](#). [190](#). [194](#).
Basilowiž, Zar [294](#).
Bauch, G. [92](#).
Baumgarten, Al. Gottl. [305](#).
Bausch, J. L. [109](#).
Bayern, Albrecht IV. Herzog von [202](#).
— Ludwig, Herzog von [218](#).
— Wilhelm, Herzog von [227](#).
Beck [158](#). [163](#).

- Beckestein, J. v. 96.
 Begley, W. 251.
 Beheim, Mich. 282.
 Beneke 176.
 Benrath, K. 247 312.
 Bentham 6.
 Bergen, Kloster 299.
 Bergner, Gottfr. 294.
 Berkeley 293.
 Berlin 107 120 255.
 Bernhardinus, Kardinal 216.
 Besserer, Bernh. 97.
 Beza 88.
 Bezold, Fr. von 247 286.
 Bickerich 114 ff.
 Bingen 203.
 Bismarck 135 140.
 Blarer 97.
 Blumenorden 306.
 Bodmer 307.
 Böcking, E. 199 224 226 228.
 Bödiker, J. 306.
 Böhme, Jac. 248.
 Böhmen 235 279.
 Böhmishe Brüder 231 ff. 285.
 Boehne, W. 159 163.
 Böschenstein, J. 288.
 Bollandiana, acta 237 239.
 Bologna 219.
 Bomberg, Dan. 195.
 Borowski, Bischof 257.
 Borromagum 223.
 Boswell 13.
 Boyle, Rob. 302.
 Brachts, Tileman van 243.
 Brahe, Tycho de 124 301.
 Brand, Alchymist 111.
 Brandenburg, Friedr. Wilh. der
 grosse Kurfürst von 107 125 ff.
159 165 182 ff. 247 298 315.
 — Joh. Sigmund von 121 183.
 Bratke, W. 312.
 Brauns, Dav. 299.
 Braunschweig, Friedr. Ulrich Her-
 zog von 161.
 Breitinger 307.
 Bremen 97.
 Brenning, E. 257.
 Breuning, Franz 289.
 — Jörg 287 ff.
 Bretschneider 229.
 Brockes, B. G. 127 307.
 Brockhaus 257.
 Broun, Ysaac 242.
 — Anna, geb. Cremer ten Doornkaat
240 ff.
 Brixen 195.
 Brochard 179.
 Brückner, Hieron. 168.
 Brügel, Jul. 247.
 Brügge 215.
 Brummet siehe Grummet.
 Bruno, Giordano 36 ff. 58 251.
293 301.
 Buddensieg, Rud. 311.
 Buddha 141.
 Bückeburg 185.
 Buffon 72 74.
 Bullialdus 301.
 Bunsen, J. von 136 242.
 Burckhardt, Paul 66.
 Buren 141.
 Burggraf, J. Phil. 104.
 Burgis, Bischof von 207.
 Burkhard 251.
 Burnet, J. 65.
 Busch, Prof. 253.
 Busch, Herm. 217 223.
 Butler 67.
 Byron 36.
 Byzenus, Eleutherius 226.

C. K.

- Kabitz 180.
 Kahlbaum 124.
 Kaiserslautern 244.
 Calixtus, Fr. Ulr. 166.
 — G. 160 ff.
 Calovius, Abr. 164 ff. 169.
 Calvin 32 88 91 247.
 Cambridge 251.
 Camerlinek, W. 99.
 Campanus, Joh. 96 100.

- Canitz, F. R. L. v. 306.
Kant 36, 43, 47, 49 ff. 59 ff. 65, 79,
128, 136, 143, 187, 242, 248, 255,
257, 262, 305, 316.
Capistrano, Kloster 238.
Carben, Victor von 202 ff.
Karg, Familie 289.
Karl IV., Kaiser 277, 280.
— V. Kaiser 228.
— VI. Kaiser 109.
Karlstadt, Andr. 197, 223, 312.
Carlyle 1 ff.
Kartels, Jos. 125 ff.
Karthago 138.
Casali, Regolo 237.
Kassel 125.
Castal, Seb. 155.
Castellio, Seb. 90 ff. 153 ff.
Katakomben 114 ff. 122, 181, 312,
314.
Katharer 31.
Cattaneo, Giov. 238.
Kautz, Jak. 312.
Kawerau, G. 312.
Kayser, R. I.
Keilhau 177.
Keller, Adalb. von 279.
— Ludwig 18, 21, 126, 128, 145 ff.,
156, 230 ff. 240, 247 ff. 250, 280,
286, 289, 291 ff. 312, 314.
Celsus 207.
Celtas, Conr. 250, 285, 314.
Kepler 72, 102, 253, 293, 301.
Cesena 198.
Kettenbach, Heinr. von 312.
Keyser, von 258.
Chalcedon 116.
Chamberlain, H. St. 124, 142, 316.
Charron, P. 71.
Chartismus 16.
Chérancé, Leop. de 238.
Christlieb, Th. 112.
Cicero 269, 314.
Kielmeyer 44.
Kierkegaard, S. 312.
Kimehi, Rabbi David 195, 198.
Kingsley, Charles 312.
Kircher, Athan. 301.
Kirchmayer 107.
Kissner, Joh. Chr. 252.
Clarenbach, Ad. von 126, 312.
Claudius, Math. 43.
Clemen, O. 120, 236, 311.
Clemens V., Papst 190.
Clerk 302.
Klietz 299.
Clivis, Eberh. von 226.
Klopstock 39, 312.
Kloss, G. 157.
Köhler, Walther 67.
Köln 97, 200, 204, 212, 224.
König, Konr. 252.
Königsberg 165, 257 ff.
Körner, Kämmerer 299.
— Chr. G. 59.
Köstlin, J. 310.
Colle, Joh. de 215 ff.
Collin, Konr. 210.
Comenius 65, 124, 156, 173, 175,
182 ff. 231, 235, 247, 253 ff.,
292, 304.
Konrad v. Marburg 312.
Conrart, Val. 127.
Konstantin der Grosse 31, 212,
274, 311.
Konstantinopel 115.
Konstanz 97.
— Hugo I., Bischof von 218.
Kopenhagen 168.
Kopernikus 39, 293, 301.
Cosmo 237.
Cousin 196.
Kowalewski, G. 253.
Krafft, J. D. 110.
Kraus, Chr. Jak. 257.
Krause, K. Chr. Fr. 255.
Cremer ten Doorn Kaat, Anna, siehe
Brons.
Kretschmar 10.
Cromwell, Oliver 247.
Kruciger, Kaspar 294.
Cudworth 38 ff. 44 ff.
Kückelhaus, Th. 247.
Kühlewein, G. 297, 299.

Cummius, H. 206.
 Kunkel v. Löwenstern, J. 102 ff.
 126.
 Kurth, Jul. 246. 248.

D.

Dänemark 171.
 Dalberg, Joh. von 192.
 Dante 239.
 Danzig 125. 165. 243. 258.
 David, Rabbi, siehe Kimchi.
 Deismus 75.
 Delft 32.
 Demokrit 39.
 Demosthenes 189.
 Denck, Joh. 145. 153. 155 ff. 243 ff.
 286.
 Derham 52.
 Desaguliers, Th. 128.
 Descartes 39 ff. 45. 72. 293. 301. 305.
 Deusingius 302.
 Deutscher Orden 147.
 Diderot 10.
 Diels, H. 65.
 Diestel, Ernst 129.
 Dilthey, W. 180.
 Domenichelli, Teofilo 237.
 Dominikaner 190. 193. 200. 230.
 Doornkaat-Koolmann, Jan ten
 240.
 Dorner 164. 170. 248.
 Drehne 299.
 Dreier 166.
 Dresden 106.
 Dreydorff, J. G. 66.
 Dringenberg 251.
 Du Bois-Reymond 69. 71.
 Dühning, E. 69.
 Dürer 247.

E.

Ebernburg 228.
 Eck, Joh. 227.
 Eckermann 1.
 Eckhart 287.
 Eibenschütz 234.
 Eimsbüttel 252.
 Ellinger, G. 310.

d'Elvert 233.
 Elzevier 300.
 Emden 240. 243 ff.
 Endter, J. Andr. 302.
 Endtfelder, Chr. 157.
 Engelleder, J. C. 105.
 England 6. 225. 235.
 — Jakob II. von 183.
 Ephesus 116.
 Epikur 70. 196.
 Epikuräer 80.
 Erasmus 115. 118. 126. 182. 189.
 220. 225 ff.
 Erdmannsdörffer 158.
 Erfurt 204. 212. 298.
 Erhard, H. Aug. 189. 191.
 Esslingen 192.
 Eusebius 242.
 Evenius, Sig. 294.

F. V.

Fabricius, Wilh. 184.
 Falckenberg, Dietr. von 295. 297.
 Valentinian, Gnostiker 248.
 Valentinus, Bas. 104.
 Valla, Laurentius 115.
 Farel 88.
 Vater, Chr. 107.
 Fehr, J. M. 109.
 Venedig 195 ff.
 Ferdinand III., Kaiser 299.
 Ferguson 56.
 Fermo 239.
 Fernelius 301.
 Verpoorten 168.
 Fetzer, C. Ad. 247.
 Fichte, J. G. 9 ff. 44 ff. 248.
 Vilvorden 67.
 Vinzenz v. Paula 113.
 Vischer, Bernh. 300.
 Florenz 191.
 Fludd, Rob. 156. 182.
 Fogel, Martin 124.
 Foligno 238.
 Volkamer, J. G. 110.
 Volkmar 242.
 Voltaire 9. 12.

Folz, Hans 290.
 Formey 255.
 Franck, Ad. 196.
 — Seb. 86 ff. 119. 149. 154. 251.
 Francke, A. H. 113.
 Franken 161 ff.
 Frankfurt a. M. 194. 202 ff. 210 ff.
 226.
 Frankfurt a. O. 205.
 Frankreich 6. 247.
 — Franz I., König von 219.
 — Ludwig XII., König von 217.
 Frantzke, G. 163.
 Franz v. Assisi 236 ff. 249.
 Franziskauer 190.
 Freder 98.
 Frederking, A. 248.
 Freiburg i. Br. 190.
 Freimaurer 123. 157. 185 ff. 262.
 271.
 Frensdorff, F. 66.
 Freybe, A. 312.
 Fricke 299.
 Friedenstein b. Gotha 170.
 Friedjung, H. 253.
 Friedländer, Ernst 120.
 Friedrich III., Kaiser 192.
 Frisch, L. L. 306.
 Froben, Joh. 181 ff.
 Fröbel, Fr. 173 ff.
 Fruchtbringende Gesellschaft 306.
 Fulda 125.

G.

Gabelkoven, von 168.
 Galilei 40. 72. 293. 301.
 Galizin, Fürstin 43.
 Garve 43. 56. 308.
 Gassendi 70. 301.
 Geibel 140.
 Geiger, L. 189. 191 ff.
 Geislingen 212.
 Gelbke 158. 168.
 Gelinek, A. 196.
 Gemmingen, Uriel von, Erzbischof
 von Mainz 203.

Genf 169. 247.
 Gerbel, Nik. 219.
 Gerhard, Joh. 163 ff.
 Gerhardt, Paul 4. 248.
 Giessen 168.
 Glassius, Sal. 163.
 Glücksburg 108.
 Gneisenau, N. von 185.
 Gnostizismus 31. 66. 248.
 Goedeke 288.
 Götschen 270.
 Goethe L. 6. 9 ff. 18 ff. 36. 43. 114.
 124. 143. 248. 260. 316.
 Götz, Walter 236 ff.
 Götze, Josef 294.
 Gotha 158.
 Gottesfreunde 145 ff. 248.
 Gottorp 168.
 Gottsched 307.
 Gouda 98 ff.
 Graf, Ursinus 182.
 Grapheus, Corn. 126.
 Gratian, Kaiser 209.
 Gratius, Ortwin 201 ff. 211.
 Greeven, O. 236.
 Grimaldi 293.
 Grimani, Dominikus 218 ff.
 Grosse, 299.
 Grotius, Hugo 73. 82.
 Grummet (Brummet), Chr. 106.
 Guericke, Joh. von 294.
 — Otto von 202 ff.
 Güstrow 168.
 Gundlach, W. 127.
 Gundling 254.
 Gutthäter, Hier. 110.

H.

Haag 125.
 Hanke, Theod. 254.
 Hadrian, Kardinal 224.
 — VI., Papst 212. 216. 225.
 Häckel, E. 19.
 Händel 248.
 Hätzer, Ludw. 149. 152 ff.
 Hagedorn, Fr. v. 307 ff.
 Hagenau 213. 217. 225 ff.

- Hain 195.
Halberstadt 156.
Hall, H. 302.
Halle 67.
Haller, Albr. von 39, 307.
Haltaus, Chr. G. 306.
Haman, Joh. G. 43, 257.
Hamburg 186, 252 ff. 300, 307.
Hampe, Th. 277.
Hannover 179, 242, 261.
Hansen, Jos. 123.
Hardenberg 97.
Harnack, Ad. 20 ff. 185 ff. 191 ff.
205, 248.
Harsdörffer, Ph. 277, 292, 306.
Hartenstein 255.
Hartfelder, K. 314.
Hartknoch, J. Fr. 304.
Hasbach 69.
Hase, K. v. 170.
— K. A. von 134.
— C. A. 99.
Hauck, A. 87, 311.
Haupt, Erich 248.
Hansrath, Ad. 242, 312.
Heberle 153.
Hegel, Fr. W. 9, 140, 242.
— K. von 118.
Hegler, Alfr. 86 ff. 149, 154, 312.
Heidelberg 204, 216.
Helba 177.
Hellwig 299.
Helmont 39, 67, 103, 126, 293.
Helmstedt 161, 295.
Hemsterhuis, Fr. 43 ff.
Henke, E. L. Th. 160, 166 ff.
Hennes, J. 214.
Hensel L. 8.
Herbart 176.
Herckel, Hans 296.
Herder 4, 9, 36, 39, 43, 65, 114.
124, 164, 184, 304 ff.
Herford 280.
Hering 248.
Hermolaus Barbarus 192.
Hertel, S. 298.
Hertz, Hiob 302.
Hessen, Landgrafen von 125.
— Philipp von 126.
Hessen-Darmstadt, Ludw. Land-
graf von 169.
Heubaum, Alfr. 35.
Hevelius 125.
Heyl, Sam. 105.
Heyne, Ch. G. 308.
Hjärne, H. 247.
Hieronymus 198, 208, 230.
Hillebrand, K. 312.
Hiltebrant, Joh. 217.
Hinschius, P. 116.
Hippel, Th. Gottl. von 257 ff.
Hippokrates 191, 211.
Hirsch, S. F. 298.
Hirzel, Rud. 314.
Hobbes 39, 73 ff. 82, 293.
Hochstraten, Jak. 200 ff.
Hölscher, W. 185.
Hoensbroech, Graf von 123.
Hoffmann, F. W. 295 ff.
— H. 298.
Hohenlohe, Phil. von 187.
Hohenlohe-Langenburg, Ernst
Erbrinz zu 158, 179 ff.
Hohenzollern 315.
Holland 240, 247.
Holstein, Friedrich Herzog von 103.
Holstein, H. 294.
Holzapfel 298.
Holzinger 192.
Homer 131.
Hooke, Rob. 302.
Horawitz, A. 189, 229.
Hornejus 164, 166.
Horton 251.
Hossbach 168.
Hotton 254.
Hübner, Joach. 254.
Hülsemann 165 ff.
Hugolin de Monte Georgio 239.
Humanismus 1 ff. 24, 189, 251.
280, 286, 311.
Humboldt, A. von 124.
— W. von 56.
Hume 72, 293.

Hummelberger 228.
Hundeshausen, K. B. 112 ff.
Hunnius, Nic. 148. 167.
Hunziker, O. 251.
Huss, Joh. 287.
Hussiten 120. 286.
Hutten 93. 219. 223 ff.

I. J.

Jablonsky 120.
Jakob v. Massa 239.
Jacobi, Fr. H. 43.
Jansenisten 6.
Jansson, Joh. 300.
Jean Paul 173. 267.
Jena 138. 140. 165. 295.
Iglau 285.
Ingolstadt 92. 227 ff.
Innsbruck 218.
Joannis, Ge. Chr. 214.
Johannes der Täufer 22. 27.
Johanniter 147.
Johnson, S. 13.
Joris, David 66.
Joseph II., Kaiser 235.
Josephus 242.
Isis 181.
Italien 250. 314.
Julianus Apostata 207.
Julius II., Papst 210.
Jundt, A. 145.
Jungius, Joach. 124. 127.

L

Lambert, J. H. 305.
Landau 147.
Landstuhl 226.
Lang v. Wellenburg, Matthäus 212.
Lange, W. 175 ff.
Langelott 106.
Langemantel, Familie 289.
Langenmantel, Eitelhans 119.
Langrenus 301.
Lapide, Joh. a 199.
Laplace 49.
Latermann 166.
Lauenburg, Fr. Carl Herzog von 105.

Lauenburg, Jul. Heinr. Herzog von 105.
Lavater 43.
Lavoisier 102.
Leeuwenhoek 40.
Leibniz, G. W. 5. 39 ff. 46. 51 ff. 65 ff. 72. 110. 124. 179. 248. 252. 305.
— J. Jac. 110.
Leipzig 166. 295.
Lemmens, Leon 239.
Lemp, Jak. 213 ff.
Lentke, Doroth. 299.
— Steph. 299.
Leuz, Max 180.
Leo, Bruder 237. 239.
— I., Papst 116 ff.
— VIII., Papst 278.
— X., Papst 215. 217 ff. 225. 227 ff.
Leontorius, Konr. 195.
Leopold I., Kaiser 299.
Leopoldina Carolina, Akademie 108 ff.
Lessing 4. 36. 114. 136. 286. 308.
Leyden 295.
Licetus, Fortunius 110.
Liebenzell 229.
Linus 302.
Linz 192. 195.
Lippe, Jobst Hermann Graf zur 186.
— Otto Graf zur 186.
— Philipp Graf zur 186.
— Simon VI. Graf zur 186 ff.
— Simon VII. Graf zur 186 ff.
— Simon Ludwig Graf zur 186.
Lissa in Posen 114 ff.
Lissabon 138.
List, Guido 250.
Loans, Jacob ben Jehiel 195.
Locke 6. 56. 72 ff. 80. 293. 305.
Loesche, Georg 254.
Löwen 212. 219. 225.
Logau, F. von 306.
Lohenstein, C. v. 306.
London 179. 186. 252.
Longomontanus 301.
Lorch 203.

Lübeck 167.
 Lüneburg 156.
 Lütken 294.
 Luther 3, 32, 88 ff. 98, 113, 120,
126, 135 ff. 146, 224 ff. 227 ff.
294, 311.
 Lyon 155.
 Lyra, Nik. von 198, 207.

M.

Macchiavelli 73.
 Mähren 233 ff.
 Magdeburg 294 ff.
 Mainz 203, 212 ff. 224.
 — Joh. Phil. Kurfürst von 299.
 — Uriel Erzbischof von 214.
 Major, Georg 164, 294.
 Malebranche 72.
 Malpighi 40.
 Mannhardt, J. 243.
 Marburg 126.
 Marcellino da Civezza 236.
 Marenholtz, Frau von 177.
 Mariano, Raf. 236.
 Martianus, Kaiser 116.
 Marx, Karl 120.
 Massmann 288.
 Maximilian I., Kaiser 193, 202 ff.
210 ff. 225.
 Mayerhoff 205.
 Mazarin, Bibliothek 236.
 Meckeln 216.
 Medicäer 222.
 Meinecke, Friedr. 248.
 Meiners, Christoph 223.
 Meistersinger 274 ff.
 Melanchthon 98, 198, 217, 222,
224, 229, 294, 310 ff.
 Mendelssohn, M. 43, 308.
 Menno siehe Simons, Menno.
 Mennoniten 241.
 Mentzel 107.
 Mesnard 127.
 Metzger, Ambros, 283.
 — G. B. 109.
 Meyer, Peter 210.

Michelangelo 143.
 Middelburg 219.
 Milton 251.
 Mirandula, Picus von 192, 196, 222.
 Mohammedaner 143.
 Mommsen, Th. 242.
 Montaigne, P. 71, 74.
 Monterubbiano 239.
 Montesquieu 74, 261.
 Morhart, Ulr. 182.
 Morhof 277.
 Moser, J. Jak. 113.
 Moses 66.
 Müller, K. 237.
 — Nic. 310, 312.
 München 288.
 Münzer, Th. 311.
 Muller, S. 97.
 Multz, W. Chr. 104.
 Murr, Chr. G. von 110.
 Murray 251.
 Musäus, Joh. 164.
 Mylius 315.
 Mystiker, 40, 89, 248.

N.

Napoleon I. 185.
 Nassau-Oranien, Moritz von 187.
 Neapel 195.
 Neuber, Val. 300.
 Neuemark, die 315.
 Neuplatoniker 25, 40, 66, 311.
 Newton 39 ff. 44 ff. 51, 72, 128,
293, 305.
 Nicäa 115.
 Nicolai, Friedr. 157, 308.
 Niederlande siehe Holland.
 Nielsen, Fr. 312.
 Nietzsche, Fr. 19.
 Nieuwentyt 52.
 Nördlingen 163.
 Norden 241.
 Novatian 31.
 Nuenaar, Hermann Graf von 223.
 Nürnberg 99, 110, 125, 215, 227,
290, 300, 314.

O.

Oberschwaben 289.
Oekolampadius 198.
Oesterley 238.
Österreich 253 ff.
— Karl Erzherzog von, Herzog von Burgund 219.
Oldersum 96.
Oneken, Herm. 86. 154.
Opitz, Martin 235. 306.
Oporinus, Joh. 154.
Origenes 66.
Orleans 190.
Ortroy, van 237.
Ostfriesland 240.
Ottmar, Val. 155.
Otto I, Kaiser 295.
Oxford 65.

P.

Padua 202.
Palästina 244.
Palmbaum-Sozietät 291.
Pape, Joh. Chr. 111.
Pappenheim, Eugen 173.
Paracelsus 39. 99. 102 ff. 124. 223.
248. 251. 300.
Paris 179. 190. 216.
Passavant 182.
Pauli 253.
Paulsen, Friedr. 123. 131. 142.
Paulus, Apostel 25 ff. 30. 66. 112.
208.
Pellikanus, Konr. 195. 198.
Penn, William 252.
Pestalozzi 173.
Petit, Guillaume 217.
Petrie, Flinders 181.
Petrus Aukonitanus, Kardinal 216.
218.
Pfalz, Karl Ludw. von der 159.
— Ludwig von der 311.
— Philipp Kurfürst von der 198.
Pfefferkorn 193. 200 ff.
Pfeiffer, Fr. 154. 156.
Pflaum, Chr. D. 69.
Pforzheim 189. 229.

Pfuel 302.
Phidias 143.
Picus, Franz 196.
Pietismus 3. 6. 248.
Pirckheimer, Wilib. 194. 227.
Pius IV., Papst 115.
Plantin, Christoph 155.
Plato 22. 27. 40. 43. 65 ff. 143. 191.
242. 250. 255. 275. 284. 313.
Platoniker 314.
Pöpping, Heur. 296.
Poitiers 190.
Poland, Fz. 189.
Polen, Stephan König von 294.
Pomponius Laetus 250.
Pope 36. 39.
Potsdam 127.
Prag 194.
Prantl, K. 128. 227.
Preussen 140. 187. 253. 315.
— Friedrich I, König von 254.
— Friedrich der Grosse von 73. 135.
137. 248. 255. 261 ff. 311.
— Friedrich Wilhelm I von 120. 315.
— Adalbert Prinz von 242.
Pseudoisidorus 116.
Ptolemäus, Gnostiker 248.
Pulignani, Faloci 238.
Puritanismus 6.
Pyra 39.
Pythagoras 222.

Q.

Quäker 68. 184. 252.
Quesnay, Fr. 69.
Questenberg, Jak. Aur. 192.
Quitenbaum, J. H. Fr. 261.

R.

Rákoczy, Sigismund Herzog 231.
Ranke, L. von 142.
Rathmann 296.
Ravensburg 228.
Realencyklopädie f. protest. Theol.
87. 311.
Regensburg 299. 303.
Regiomontanus 125.
Reimann, Heimr. 248.

- Reimarus, J. A. [H. 253.](#)
 — Sam. [253.](#)
 Reinbeck, Probst [130.](#)
 Rembrandt [247.](#)
 Remling, F. Xav. [215.](#)
 Renaissance [311.](#)
 Rendsburg [103.](#)
 Resch [171.](#)
 Rese, [296.](#)
 Reuchlin, Dionys. [192.](#)
 — Joh. [189](#) ff.
 Reusch [155.](#)
 Reutlingen [205.](#)
 Reval [252.](#)
 Reyher, Andr. [159.](#)
 Rhegius, Urbanus [153.](#)
 Rhein, Georg Pfalzgraf vom [215](#) ff.
 — Ludwig Kurfürst vom [215.](#)
 — Philipp Kurfürst vom [193. 215.](#)
 Ricciolus [301.](#)
 Richelieu, Kardinal, [127.](#)
 Riederer, Familie [289.](#)
 Riehm [112.](#)
 Riga [304.](#)
 Rist, J. [306.](#)
 Ritschl, Albr. [3.](#)
 Ritter, Paul [180.](#)
 Roberval [294.](#)
 Robinson, John [32.](#)
 — Tho. [302.](#)
 Rogge, B. [248.](#)
 Rollenhagen, Georg [294.](#)
 Rom [191](#) ff. [250. 314.](#)
 Rosenkruzer [148. 156. 271.](#)
 Rosenthal [296.](#)
 Roth, Friedr. [118](#) ff. [289.](#)
 — F. W. E. [149.](#)
 — Rud. [191.](#)
 Rothe, Rich. [1. 313.](#)
 Rousseau, J. J. [69](#) ff. [175. 242.](#)
 [256. 261. 264.](#)
 Roveredo [203.](#)
 Rückert, Fr. [129.](#)
 Rüdiger, Erasmus [234.](#)
 Rügen [295.](#)
 Rufinus, Bruder [237.](#)
 Rumlang, E. von [97.](#)
- Russland, Elisabeth Kaiserin von
[137. 258.](#)
 — Peter der Grosse von [252.](#)
- S.**
- Sabatier, P. [236](#) ff. [248.](#)
 Sachs, Hans [276. 290](#) ff.
 Sachs v. Lewenheim, Ph. J. [169.](#)
 Sachsen, Albrecht Prinz von [168.](#)
 — August Administrator von [299.](#)
 — Bernhard v. Weimar [259.](#)
 — Ernst der Fromme von [158](#) ff.
 — Friedrich der Weise von [212. 224.](#)
 — Georg Herzog von [116.](#)
 — Johann Friedrich der Mittlere
 von [164.](#)
 — Johann Georg [I.](#), Kurfürst von
[166. 298.](#)
 — Johann Georg [II.](#) Kurfürst von
[106.](#)
 — Moritz von [116.](#)
 Scharnhorst [184.](#)
 Scharold [161](#) ff.
 Schaumburg, Otto Graf von [186.](#)
 Schaumburg - Lippe, Albrecht
 Wolfgang Graf von [128. 186.](#)
 — Wilhelm Graf von [184.](#)
 Scheffner [257.](#)
 Schelling [44.](#)
 Schiller [1. 36. 47. 49. 56](#) ff. [114.](#)
 Schilling [118.](#)
 — Heindr. [213.](#)
 Schlegel, Fr. [39. 135.](#)
 Schleiermacher [4. 39. 56. 69](#) ff.
 [65. 131. 248.](#)
 Schlesien [234](#) ff.
 Schlettstadt [251.](#)
 Schmidt, Georg [299.](#)
 Schnedermann [244.](#)
 Schöffner, Peter [148](#) ff.
 Schönebeck [298.](#)
 Scholastik [316.](#)
 Scholz [248.](#)
 — J. (Scultetus) [110.](#)
 Schoof [299.](#)
 Schopenhauer [44. 74.](#)
 Schott, Kaspar [299. 302.](#)

Schottel, J. G. [306](#).
 Schröck, Lnk. [109](#).
 Schultze, Chr. [298](#).
 — Victor [122](#).
 Schulze-Gävernitz von [L](#).
 Schwalbach, Georg von [215](#).
 Schwannorden [306](#).
 Schwartz, Paul [315](#).
 Schweden, Christine Königin von [302](#).
 — Gustav Adolf König von [183](#)
[217](#) ff. [295](#).
 — Karl XI. König von [108](#). [171](#).
 Schwegler [69](#).
 Schweinfurt [109](#).
 Schwenkfeld, C. v. [154](#).
 Schwenkfeldianer [138](#).
 Seckendorf, V. L. von [113](#). [168](#).
 Sedan [138](#).
 Seidel, F. [170](#).
 Sell, K. L.
 Sender [289](#).
 Seneca [78](#).
 Sennert [107](#).
 Sferno, Obadja [198](#).
 Shaftesbury [36](#) ff. [39](#) ff. [45](#) ff.
[51](#) ff. [56](#). [73](#). [293](#). [305](#).
 Shakespeare [143](#).
 Sickingen, Franz von [226](#).
 Sidonius [196](#).
 Simons, Menno [243](#).
 Sixtus IV., Papst [191](#). [196](#). [208](#).
 Skeptiker [70](#) ff.
 Smend [248](#).
 Smith, Adam [69](#).
 Sokrates [22](#). [27](#). [43](#). [47](#). [66](#). [141](#). [185](#).
 Solms, Eberh. von [187](#).
 Solomon [194](#) ff.
 Soltau, Dietr. [243](#).
 Soncino [194](#) ff.
 Sonnen [253](#).
 Sonnenkalb [252](#).
 Sorau [294](#).
 Sozinianer [315](#).
 Spahn, M. [182](#) ff.
 Spaignart, Gilbert von [206](#).
 Spalatin [146](#). [193](#). [213](#).
 Spangenberg, Cyr. 279. [284](#).

Speier [195](#). [215](#). [226](#).
 Spener, Ph. J. [4](#). [113](#). [156](#). 168ff.
 Spiess, Bernh. [153](#).
 Spinoza [38](#) ff. [74](#). [203](#).
 St. Georg, Kardinal [219](#).
 St. Petersburg [252](#). [258](#).
 St. Pierre, B. de [256](#).
 Stäbelin, R. [247](#).
 Stälin, Chr. F. [191](#).
 Staupitz, Joh. v. [156](#). [233](#). [287](#). [291](#).
 Steffens [44](#).
 Steiff [182](#). [213](#).
 Stein, Joh. Heyulin vom [191](#).
 Stern, Johann [156](#).
 — Heinrich [156](#).
 Stieler, C. [306](#).
 Stockholm [102](#). [108](#).
 Stoiker [70](#) ff.
 Strassburg, Wilhelm III. Bischof
 von [218](#).
 Strauss, Dav. [224](#). [227](#).
 Strunz, Fr. [67](#). [102](#). [126](#). [251](#). [293](#).
 Stuttgart [191](#). [194](#). [213](#). [227](#). [229](#).
 Sudhoff, K. [99](#). [186](#).
 Swammerdam [40](#).
 Sylvius, Boë [293](#).

T.

Taboriten [234](#).
 Taine [7](#).
 Tauler [89](#). [95](#) ff. [146](#). [156](#). [248](#). [287](#).
 Tempel [306](#).
 Tempelherren [147](#).
 Thode, Henry [247](#).
 Thomas v. Aquino [40](#). [104](#).
 — v. Celano [236](#).
 — a Kempis [96](#).
 Thomasius [183](#). [306](#).
 Thomberg, H. [99](#).
 Thomson, James [36](#). [39](#).
 Thorn [163](#). [165](#) ff.
 Thudichum, Fr. [88](#). [117](#). [145](#) ff.
[189](#). [287](#).
 Thukydidēs [312](#).
 Thumm, Fr. von [97](#).
 Tilly [295](#). [297](#).
 Tocco [237](#).

Torricelli 293, 302.
Tournay, Jasper 98.
Treitschke, H. von 136, 140, 312,
315.
Trient 115.
Trier 215, 224.
Troeltsch, E. L. 181, 248.
Truchsess, Thom. 215.
Tschackert, P. 217.
Tscherning 306.
Tucher, Sixtus 314.
Tübingen 191, 197, 228 ff.
Tungern, Arn. v. 206, 210 ff.

U.

Überweg-Heinze 69.
Ulm 97, 100.
Unitarier 315.
Urach 191.
Utmann, Chr. 97.
Utrecht 97.

W.

Wachter 306.
Waesberghe, Jan van 300.
Wagenseil, Joh. Chr. 276 ff.
Waitz 312.
Waldeck, G. F. von 193.
Waldenser 68, 119, 155, 248, 280.
Wallenstein 295.
Walmerode, von 298.
Weichmann, Ch. 127.
Weigel 251.
— Val. 156.
Weimar, Bernhard von 159.
— Wilhelm Herzog von 161.
Weinel, H. 185.
Weingarten, H. 68.
Weisse, Ch. F. 308.
Weisser Berg 235.
Weizsäcker, H. 247.
Weller 288.
Wellhausen 22, 30.
Welsch, Familie 289.
Wendelin 307.
Werckshagen, C. 246 ff.
Werner, Seb. 294.

Wernicke, C. 306.
Wessel, Joh. 190, 195.
Westphal, Joh. 299.
Wette, de 224.
Wiedertäufer 97, 119, 125, 148,
286, 289, 315.
Wien 250.
Wilhelm II. Kaiser 158, 170 ff. 248.
Wilhelm, Christian 295.
Willich, Gregor 294.
Wimpheling, Jak. 195, 214.
Wiuckelmann, J. J. 308.
Wiukler-Prins, J. 243.
Wittenberg 107, 166, 213, 224, 229.
Wittich 296.
Wöllner 187 ff. 253.
Wohlfarth, G. B. 109.
Wolf 195.
Wolfart, K. 119.
Wolfenbüttel 168.
Wolff, Chr. A. 52, 183, 305.
Wolter 206.
Woltmann, L. 120.
Worms 148, 194.
Wülfer, Dan. 110.
Württemberg, Eberhard im Bart
von 191 ff.
— Eberhard VI. von 192.
— Ulrich von 193 ff. 213, 218, 225.
Würzburg 161 ff. 299.
Wyneken, G. 120.

X.

Xenophon 228.

Z.

Zapf 288.
Zarucke, F. 116.
Zasius, Ur. 200.
Zecheldorf 299.
Zeller, Ed. 69.
Zimmermann, Ritter von 261 ff.
Zinkgraf 306.
Zöckler, O. 185.
Zweydorff, Anna von 294.
Zwingli 118, 247.

Verzeichnis der eingegangenen Schriften.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für ungefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

von Bamberg, Albert. Der Evangelische Bund und der Zusammenchluss der deutschen evangelischen Landeskirchen. Vortrag, gehalten am 9. März 1902, in einer Versammlung des Jenauer Zweigvereins des Evangelischen Bundes. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1902. 8°. 30 S.

Bilder aus der neueren Literatur. Herausgegeben von August Otto. Heft 4: Wilhelm Heinrich Riehl. Minden i. W., C. Marowsky, 8°. 72 S., 1,20 Mk.

Brandl, Karl. Die Renaissance in Florenz und Rom. Acht Vorträge. Leipzig, B. G. Teubner, 1900. (Mit Buchdruck.) 8°. VIII, 258 S., Geh. 5,00 Mk.

Briefwechsel. Dr. Karl Christian Friedrich Krause zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Paul Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher), 1902. 8°. IV, 640 S.

Damaschke, Adolf. Aufgaben der Gemeindepädagogik („Von Gemeindepädagogik“). 4. umgearb. Aufl. 9.—12. Tausend. Jena, Gust. Fischer, 1901. 8°. XII, 220 S., 1,50 Mk.

Graue, Paul. Kurze Glaubens- und Sittenlehre für die evangel. Gemeinden. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1902. 8°. 151 S., brosch. 2,80 Mk.

Heigl, Ferdinand. Das Cölibat, Gelübden und Thatsachen. Berlin, Hugo Bernhoffer, 1902. 8°. 131 S., 1,50 Mk.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Herausgegeben von Georg Lössler. 23. Jahrg. I. u. II. Heft. Ausgegeben im Mai 1902. Wien, Manz — Leipzig, Julius Klunckhardt, 1902. 8°. S. 1—144, für den Jahrg. 0,60 Mk.

Jung, Harry. Hermann Sudermann. Minden i. W., C. Marowsky, 1902. 8°. 32 S., 0,40 Mk.

Karbe, Friedrich. Die Fesseln der neuen Colonisation und deren Lösung. Berlin, Max Hoffschläger, 1902. 8°. 31 S.

Kleinecke, Paul. Gobineau's Rassenphilosophie. (Essai sur l'Inégalité des Races Humaines.) Supplément au Programme des Cours du Collège Royal Français (Exercice 1901—1902). Berlin, Druck von A. Hancé, 1902. 4°. 23 S.

Koldewey, Friedrich. Jugendgedichte des Humanisten Johannes Caselius. Braunschweig, Joh. Heine Meyer, 1902. 8°. XLVI, 48 S.

Krause, Karl Christian Friedrich. Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Paul Hohlfeld und August Wünsche. Bd. I. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher), 1902. 8°. 325 S.

Kvačala, Ján. (J. A. Komenského) Listové do Nebe. Znovu vydán a úvodom opatril. Lipt. Sv. Mikuláš, Nákladom spolku „Trnoscus“, 1902. 8°. VIII, 40 S.

von Leonhard, Hermann Freiherr. Karl Christian Friedrich Krauses Leben und Lehre. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Paul Hohlfeld und August Wünsche. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher), 1902. 8°. 131 S.

Meul, G. B. S. Fragmente eines verschollenen Glauben. Kurzgefasste Skizzen über die Gnostiker, besonders während der zwei ersten Jahrhunderte. — Ein Beitrag zum Studium der Anfänge des Christentums, unter Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen. Ins Deutsche übersetzt von A. von Ulrich. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1902. 8°. XXVII, 511 S., 10 Mk.

Monographien zur deutschen Kulturgeschichte. Herausgegeben von Georg Steinhausen. Bd. 9: Emil Releke. Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Mit 130 Abbildungen und Beilagen nach Originalen aus dem 15. bis 18. Jahrhundert. Verlag bei Eugen Diederichs in Leipzig, 1901. 4°. 136 S.

Müller, Johannes. Der Beruf und die Stellung der Frau. Ein Buch für Männer und Frauen, Verheiratete und Ledige, alt und jung. Mit Hochdruck von Marianne Fiedler. Leipzig, Verlag der Grünen Blätter, 1902. 8°. 160 S.

Nicoladoni, Alexander. Zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der österreichischen Herzogtümer mit besonderer Berücksichtigung Oberösterreichs. I. Mittelalter. Linz, Verlag des Museum Francisco-Carolinum, o. J. 8°. 125 S.

Opitz, Hermann. William Shakspeare als Charakterdichter zur Anregung edeln Kunstsinnes dargestellt. I. Hamlet, 2. König Lear, 3. Othello. Bresden, O. V. Böhmert, 1902. 8°. 74 S.

Pestalozzi, Johannes. Vertiefte Gottes- und Selbst-Erkenntnis, das grosse Bedürfnis der Christenheit und der Kirche unserer Tage. Stuttgart, Max Kiehnann, 1902. 8°. 227 S.

Pestalozziblätter. Beilage zur „Schweiz. pädagog. Zeitschrift“. XXIII. Jahrg. Nr. 1 ff. 1902. 8°. 32 S.

Romundt, Heinrich. Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. Gotha, E. F. Thiemeemann, 1902. 8°. IV, 96 S., brosch. 2 Mk.

von Salzböck, E. Haus, Welt und Schule. Grundfragen der elementaren Volksschulbildung. Wiesbaden, Otto Neuenh, 1902. 8°. IV, 124 S., 2,50 Mk., gebd. 3,20 Mk.

Schultze, Ernst. Wie wir unsere grossen Dichter ehren sollten. Ein Wort über Dichter-Denkmal und anderes. Leipzig, L. Staackmann, 1902. 8°. 32 S.

Seidenberger, J. B. Grundlinien idealer Weltanschauung aus Otto Willmanns „Geschichte des Idealismus“ und seiner „Didaktik“ zusammengestellt. Braunschweig, Frl. Vieweg & Sohn, 1902. 8°. VIII, 300 S., 3,00 Mk., gebd. 3,80 Mk.

Steiner, Rudolf. Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen. Berlin, C. A. Schwetschke, 1901. 8°. VIII, 118 S., Geh. 2 Mk.

Weis, L. Kant: Naturgesetze, Natur- und Gotteserkenntnis. Eine Kritik der reinen Vernunft. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1903. 8°. VIII, 267 S., brosch. 3,00 Mk.

Weitall und Munscheit. Naturwunder und Menschenwerke. Geschichte der Erforschung der Natur und Verantwortung der Naturkräfte. Herausgegeben von Hans Kraemer in Verbindung mit hervorragenden Fachbildnern. Liefer. 1—17. Berlin und Leipzig, Verlagshaus Bong & Co., 1902 ff. 4°. Preis jeder Lieferung 0,60 Mk.

Wiban, Robert. Menschlichkeit und Verdien. Ein Versuch, alle unfehlbaren Thesen in diesem wichtigsten Fragen der Menschheit festzustellen und zur Anerkennung und Beachtung zu bringen. Begründung einer von aussengesetzten Vernunftmoral. Trautenau (Böhmen), Eigenverlag, 1902. 8°. 64 S., 1,50 Mk.

Ziehen, Julius. Über die Verbindung der sprachlichen mit der sachlichen Belehrung. Betrachtungen zur Methodik des fremdsprachlichen Unterrichts. Leipzig u. Frankfurt a. M., Kesselring'sche Hofbuchhandlung (E. v. Mayer), 1902. 8°. 81 S.

Zimmer, Friedrich. Grundriss der Philosophie nach Friedrich Harms. Tübingen u. Leipzig, J. U. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. 8°. XII, 114 S.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönbergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Kürzlich erschienen:

Deutsche Geschichte.
Erster Ergänzungsband.
Zur jüngsten
deutschen Vergangenheit.

Von

Dr. Karl Lamprecht,

Professor an der Universität Leipzig.

Erster Band. Tonkunst — Bildende Kunst — Dichtung — Weltanschauung.
Erste und zweite Auflage.

— Viertes und fünftes Tausend. —

6 Mark, in Halbfranz gebunden 8 Mark.

Als Sonderdruck in Leinen geb. 7 Mark.

Die

Deutsche Geschichte

von

Karl Lamprecht

bringt neben der politischen Entwicklung auch die Entfaltung der Zustände und des geistigen Lebens zur Darstellung. Es wird der ernstliche Versuch gemacht, die gegenseitige Befruchtung materieller und geistiger Entwicklungsmächte innerhalb der deutschen Geschichte klarzulegen, sowie für die geschichtliche Gesamtentfaltung einheitliche seelische Grundlagen und Entwicklungsstufen aufzudecken.

Das Werk wird die Schicksale des deutschen Volkes bis zur Gegenwart hinab, diese mit einbegriffen, erzählen. Es zerfällt in 3 Abteilungen zu je 4 Bänden.

Abteilung I umfasst die Urzeit und das Mittelalter,

Abteilung II die neue Zeit (16.—18. Jahrhundert),

Abteilung III die neueste Zeit von etwa 1750 ab,

während 2 Ergänzungsbände die zeitgenössische Entwicklung darstellen.

Erschienen sind bis jetzt 6 Bände (I., in 3. Aufl., II., III., IV., V. 1. und 2. Hälfte in 2. Auflage). Sie führen die Darstellung bis ins 17. Jahrhundert.

Der **erste Ergänzungsband** behandelt die geistige und künstlerische Seite der zeitgenössischen Entwicklung. Die wirtschafts- und socialgeschichtliche wie die politische Seite wird den Inhalt des in Bearbeitung genommenen zweiten Ergänzungsbandes bilden.

Beide Ergänzungsbände bieten als Ganzes eine gedrungene Einführung in das unmittelbare geschichtliche Verständnis der Gegenwart und sind vollständig selbständig gehalten.

RAMUS

ANDREAE

MILTON

BACO

LEIBNIZ

SPENER

Monatshefte

Satzungen der Comenius-Gesellschaft

zur

Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet zu Berlin am 10. Oktober 1891.



Gültig vom 1. Januar 1902.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C2., Burgstrasse.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder.
Berlin SW., Schönebergerstr. 26.

LOCKE

HERDER

KANT

FICHTE

KRAUSE

HERBART

SCHLEIERMACHER

A. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Dr. Ludwig Keller in Berlin-Charlottenburg.

Die Jahrgänge 1892 bis 1901 (zehn Bände) liegen vor. Über die Ziele und Aufgaben der M.H. der C.G. s. § 2 der Satzungen der C.G.

Die M.H. der C.G. enthalten: 1. Abhandlungen. 2. Kürzere Aufsätze. 3. Mitteilungen. 4. Besprechungen und Anzeigen. 5. Nachrichten und Bemerkungen.

Die M.H. erscheinen vorläufig jährlich in fünf Heften im Gesamtumfang von etwa 21—24 Bogen in gross 8^o.

Die Beiträge werden nach den für wissenschaftliche Zeitschriften in Deutschland üblichen Sätzen honoriert.

B. Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Die Jahrgänge 1893 bis 1901 (neun Bände) liegen vor. Über die Ziele und Aufgaben der C.Bl. f. V. s. § 2 der Satzungen der C.G.

Die C.Bl. sind zugleich das Organ für die amtlichen Mitteilungen der Gesellschaft an ihre Mitglieder.

Die C.Bl. erscheinen vorläufig jährlich in 5 Heften im Gesamtumfang von 10—12 Bogen in gr. 8^o. — Die Beiträge werden honoriert.

Ältere Jahrgänge der M.H. der C.G. werden durch Vermittlung der Geschäftsstelle, Charlottenburg, Berliner Str. 22 zum Preise von je M. 5, ältere Jahrgänge der C.Bl. für je M. 2 abgegeben.

Briefe und Drucksachen für beide Zeitschriften sind an die Schriftleitung der C.G., Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Aus der Liste der Mitarbeiter und Diplom-Mitglieder der Comenius-Gesellschaft.

Prediger Dr. Th. Arndt (†), — Lehrer K. Aron, Berlin. — Prof. Dr. Paul Bahlmann, Münster (Westf.) — Dr. Jos. R. von Beck (†), — Direktor Dr. Bernhard Becker (†), — Oberlehrer Dr. Karl Becker, Eisenfeld. — Direktor Dr. Begemann, Charlottenburg. — Prof. Dr. Emil Brenning, Bremen. — Dr. Paul Berzmann, Jena. — Prof. W. Böttcher, Hagen (Westf.) — Prof. Dr. Bonet-Maury, Paris. — Direktor Dr. Brügel, Nagold. — Prof. Dr. D. Rindfleisch, Dresden. — Heinrich Prinz zu Schümlich-Carolath, Schloss Amtutz. — Lic. Dr. Otto Clemeu, Zwickau. — Ober-Bibliothekar Dr. Deimer, Münster (Westf.). — Prof. Dr. W. Dilthey, Berlin. — Rektor W. Dörpfeld, (†), — Oberlehrer Dr. K. Dösel, Hamburg. — Oberlehrer Dr. G. Ellinger, Berlin. — Geh. Ober-Regierungsrat Dr. Elster, Berlin. Prof. Dr. Erdmannsdörfer, (†), — Geh. Rat Prof. Dr. Encken, Jena. — Prof. Dr. Paul Frederix, Gent. — Bibliothekar Dr. Fritz, Charlottenburg. — Prof. Dr. Gelzer, Berlin. — Prediger A. Hackenberg, M. d. A.-H., Hottenbach (Rheinpr.). — Prof. G. Handorf, Mauth. — Adalbert von Hanstein, Haupt u. Schriftsteller, Hannover. — Prediger Harder (†), — Prediger J. Hausmann, Schwescha a. Harz. — Prof. Dr. Heinrichmann, Efurt. — Oberlehrer Dr. Henmann, Berlin. — Prof. Dr. Hirt, Bonn. — Prof. Dr. Bohegger (†), — Prof. Dr. Paul Hofffeld, Dresden. — Pastor Lic. Fr. Hammel, Crailsheim. — Prof. Dr. Otto Hunziker, Zürich. — Ober-Schulrat A. Israel, Dresden. — Re-Inkter Dr. Wald, Kaverau (†), — Oberlehrer Dr. R. Kayser, Hamburg. — Ober-Kons.-Rat Prof. Dr. Kleinert, Berlin. — Prof. Dr. Fr. Kroneis, Graz. — Prof. Dr. Kvačala, Doupat-Janjew. — Oberlehrer Dr. H. Landwehr (†), — Prof. Dr. A. Lasson, Berlin. — Prof. H. C. Lea, Philadelphia. — Prof. Dr. C. Lion, Dortmund. — Klosterprobst Erzbischof von Ellbrunn, Exedenz, Schleswig. — Prof. Dr. G. Loesche, Wien. — Univ.-Prof. Dr. J. Loserth, Graz. — Geh. Reg.-Rat Dr. Adolf Matthias, vort. Rat im Kultus-Ministerium, Berlin. — Diakonus K. Mümpel, Eisenach. — Lehrer K. Melchers, Bremen. — Direktor Willy Molemaar, Berlin. — Privatdozent Dr. L. Mollro, Göttingen. — Bernhard Münz, Wien. — Prof. Dr. Paul Natorp, Marburg. — Gymn.-Direktor Dr. A. Nebe, Ploen. — Prof. Dr. Neumann, Lissa. — Univ.-Prof. Dr. Dr. Nippold-Jena. — Bibliothekar Dr. Nürrenberg, Kiel. — Prof. Dr. Novak, Prag. — Univ.-Prof. Dr. Bern. Oncken, Berlin. — Prof. Dr. Fr. Paulsen, Berlin. — Direktor Dr. Reber, Rauberg. — Prof. Dr. W. Rein, Jena. — Geh. Reg.-Rat Gymn.-Direktor Dr. Karl Reinhardt, Frankfurt a. M. — Dr. Helnr. Romondi, Dresden. — Schulrat Dr. Sander, Bremen. — Prof. Dr. K. L. Schemann, Freiburg i. Br. — Staatsrat Dr. Georg Schmidt, St. Petersburg. — Prof. Dr. Schudermann, Leipzig. — Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Karl Schneider, Berlin. — Dr. Ernst Schultze, Bibliothekar, Hamburg. — Prediger Seeger, Heilb. (Bez. Danzig). — Schloss-prädiger Dr. Th. Simon, Cottbus. — Prof. Dr. Spless, Wiesbaden. — Oberlehrer Dr. Sütznern, Zwickau. — Dr. med. K. Sudhoff, Hochblad bei Düsseldorf. — Hofrat Prof. Dr. Suphan, Weimar. — Pastor em. Dr. W. Tannemann, Köln. — Prof. Dr. Fr. von Thudichum, Tübingen. — Prediger D. Tollin, Magdeburg. — Prof. Dr. Uphues, Halle a. S. — Prediger C. Werkshagen, Berlin. — Direktor d. städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule Dr. A. Wernicke, Braunschweig. — Oberlehrer W. Wietkamp, M. d. A.-H., Breslau. — Dr. G. Wiltmer, Altmorschen bei Kassel. — Prof. Dr. Eug. Wolff, Kiel. — Prof. Dr. Aug. Wolfstiel, Berlin. — Bibliothekar Dr. Wolkan, Czernowitz. — Prof. Dr. Wycheram, Direktor der Augusta-Schule, Berlin. — Dr. G. A. Wyneken, Irsching a. H. — Prof. D. Dr. Zimmer, Zehlendorf b. Berlin.



Satzungen der Comenius-Gesellschaft.

Gültig vom 1. Januar 1902.

§ 1.

Name und Zweck.

Die Comenius-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung hat den Zweck:

- a. die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker wissenschaftlich zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Rang eines selbständigen Wissensgebiets zu erheben, sowie insbesondere
- b. den Geist, die Grundsätze und die Geschichte des Comenius und der ihm innerlich verwandten Männer — dahin gehören u. A. Leibniz, Herder, Fichte, Kant und Schleiermacher — wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen;
- c. in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken.

Der Sitz der unter obigen Namen begründeten Gesellschaft ist Berlin.

Die Gesellschaft soll in das Vereinsregister eingetragen werden; die Bestimmung des Zeitpunkts der Eintragung bleibt dem Verwaltungsausschuss (s. § 7) überlassen.

§ 2.

Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft.

Um die Lösung der unter § 1 a. und b. und § 1 c. angegebenen Aufgaben zu fördern, werden Zeitschriften herausgegeben, nämlich:

A. eine wissenschaftliche Zeitschrift, welche die Geistesgeschichte im Sinne des § 1 a. erörtern und die im § 1 b. bezeichneten Ziele fördern will und

B. gemeinnützige Mitteilungen, welche letztere den in § 1 c. genannten Bestrebungen dienen.

Die Herstellung von Sonderabzügen aus diesen Schriften in der Form von Vorträgen und Aufsätzen aus der Comenius-Gesellschaft bleibt je nach Umständen vorbehalten. Die in dieser Form erscheinenden Druckschriften werden nur auf dem Wege des Buchhandels käuflich abgegeben.

Der Gesamtvorstand wird nach Massgabe der verfügbaren Mittel beschliessen, ob und in welchem Umfange neben diesen Schriften auch die Herausgabe der Quellen (§ 3 a. und b.) in Angriff genommen werden kann.

§ 3.

Aufgaben und Mittel.

Um die Aufgaben, die sich die C.G. gestellt hat, zu lösen, sollen nach Massgabe der vorhandenen Geldmittel und unter thunlichst gleichmässiger Berücksichtigung folgende Punkte ins Auge gefasst werden:

- a. die Herausgabe wichtiger Schriften und Briefe des Comenius und der im Geiste des christlichen Humanismus thätigen Männer (vgl. § 1 b.).
- b. die Erforschung der Geschichte und Glaubenslehre der alt evangelischen Gemeinden (Waldenser, Böhmisches Brüder, Mährische Brüder, Schweizer Brüder u. s. w.) sowie ihrer Vorgänger und Nachfolger, vornehmlich durch die Herausgabe der Quellen dieser Geschichte.
- c. die praktische Mitwirkung an der Volkserziehung im Sinne des Comenius und die Förderung und Schaffung gemeinnütziger Veranstaltungen, welche der Fortbildung der erwachsenen Jugend dienen (s. § 8 Abs. 4).
- d. die Veranstaltung von Versammlungen und Vorträgen, in welchen die Fragen des Arbeitsgebiets der C.G. erörtert werden.
- e. die Sammlung von Büchern, Handschriften, Urkunden u. s. w., welche für die Geschichte der unter §§ 1 und 3 genannten Gebiete von Wichtigkeit sind.

§ 4.

Mitgliedschaft.

Die Comenius-Gesellschaft (C.G.) besteht aus 1. zahlenden, 2. fachmännischen und 3. Ehrenmitgliedern.

1. Zahlende Mitglieder sind:

- a. die Patrone, die jährlich 100 M. zahlen; die Patronatsrechte können durch einmalige Zahlung von 500 M. auf Lebenszeit erworben werden. Die Patrone erhalten alle in §§ 2 und 3 genannten Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft kostenlos;
- b. die Stifter (Jahresbeitrag 10 M.) erhalten die wissenschaftliche Zeitschrift der Comenius-Gesellschaft (§ 2 A.), sowie die gemeinnützigen Mitteilungen (§ 2 B.). Stifterrechte können von Personen auf Lebenszeit durch Zahlung von 100 M. erworben werden;
- c. die Teilnehmer (Jahresbeitrag 6 M.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (§ 2 A.);
- d. die Abteilungs-Mitglieder (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die gemeinnützigen Mitteilungen (§ 2 B.).

Behörden, Anstalten, Gesellschaften, Vereine u. s. w. können gegen einen Jahresbeitrag von 100 M. (Patronats-Beitrag) alle Veröffentlichungen der C.G. oder von 10 M. (Stifter-Beitrag) die in § 2 A. und B. genannten Zeitschriften beziehen. Über ihr Stimmrecht s. § 11.

Personen oder Körperschaften, welche satzungsgemässe Jahresbeiträge in mehrfachem Betrage zahlen, können, falls sie den Wunsch aussprechen, die betr. Gesellschafts-Schriften in mehreren Exemplaren beziehen.

Denjenigen Personen und Körperschaften, welche jährlich 10 M. zahlen, können beim Bezuge der in § 3a. und b. genannten Veröffentlichungen Vorzugspreise gewährt werden.

2. Personen, welche sich auf dem wissenschaftlichen oder gemeinnützigen Arbeitsfelde der Comenius-Gesellschaft erfolgreich betätigt haben, können in Anerkennung ihrer Verdienste vom Gesamtvorstande zu Diplom-Mitgliedern der Comenius-Gesellschaft ernannt werden. Sie haben als fachmännische Mitglieder keine Beitragspflicht und kein Recht auf Lieferung der Gesellschaftsschriften. Dagegen besitzen sie Stimmrecht in den Versammlungen und sind zu allen Ämtern wählbar. Sie erhalten das Gesellschafts-Diplom, das ihnen gebührenfrei gegen Empfangsschein ausgehändigt wird.

Zu Abs. 1 und 2 s. die Übergangsbestimmungen.

3. Personen, welche sich um die Comenius-Gesellschaft besondere Verdienste erworben haben, können von der Hauptversammlung auf Vorschlag des Gesamtvorstandes zu Ehrenmitgliedern des letzteren oder der Gesellschaft ernannt werden.

4. Alle Rechte der Mitgliedschaft können auch von Staatsangehörigen anderer Länder und von Frauen erworben werden.

5. Der freiwillige Austritt erfolgt durch schriftliche Anzeige bei dem Vorsitzenden oder bei der Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft nach Berichtigung des laufenden Jahresbeitrages. Die Austrittserklärung soll mindestens drei Monate vor Ablauf des Kalenderjahres erfolgen, widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Kalenderjahr fällig bleibt.

6. Durch Beschluss des Gesamtvorstandes können zahlende Mitglieder, welche länger als zwei Jahre mit ihren Beiträgen im Rückstand sind und trotz wiederholter Erinnerung nicht zahlen, in aller Form ausgeschlossen werden. Die Mitgliedschaft erlischt mit der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte. Der Verwaltungsausschuss (§ 7) hat das Recht, den Beitritt nicht genehmer Personen oder Körperschaften abzulehnen.

7. Mitgliederbeiträge, welche bis zum 30. April nicht eingezahlt sind, können durch Nachnahme erhoben werden.

§ 5.

Der Gesamtvorstand.

Der Gesamtvorstand der Comenius-Gesellschaft besteht aus 27 Mitgliedern; er besitzt, falls ein Mitglied vor dem Ablauf seiner Amtsdauer ausgeschieden ist, das Recht der Zuwahl.

Den 27 Mitgliedern stehen 27 stellvertretende Mitglieder zur Seite, über deren Rechte und Pflichten die Geschäftsordnung der C.G. (s. § 10) das Nähere bestimmt.

Der Gesamtvorstand wird durch die Hauptversammlung auf Grund von Vorschlagslisten des Verwaltungs-Ausschusses, die je 36 Namen enthalten sollen, in geheimer Abstimmung auf drei Jahre gewählt.

Die Wahlen erfolgen für die Mitglieder und die stellvertretenden Mitglieder je in einem Wahlgange. Erhalten zwei Personen die gleiche Stimmenzahl, so entscheidet das Los. Die Wahlen können auch durch Zuruf erfolgen, wenn kein Widerspruch erhoben wird.

Vorstandsmitglieder, welche ohne Entschuldigung zwei Jahre hindurch an den Sitzungen nicht teilnehmen, begeben sich dadurch als solche ihrer Rechte.

§ 6.

Ausschüsse des Gesamtvorstandes.

Der Gesamtvorstand überträgt seine Befugnisse für bestimmte Aufgaben oder einzelne Geschäfte einzelnen seiner Mitglieder oder aus seiner Mitte gewählten Ausschüssen. Die Leitung der Wahlhandlungen hat der bisherige Vorsitzende der Gesellschaft oder einer seiner Vertreter oder in deren Behinderung der Älteste der Anwesenden vorzunehmen. Alle Wahlen, welche innerhalb des Gesamtvorstandes stattfinden, erfolgen durch schriftliche und geheime Abstimmung. Wenn kein Widerspruch erhoben wird, können die Wahlen auch durch Zuruf erfolgen.

Allen Ausschüssen und deren Sitzungen kann der Vorsitzende der C.G. mit beschliessender Stimme beiwohnen.

§ 7.

Verwaltungs-Ausschuss.

Der Gesamtvorstand wählt regelmässig aus seiner Mitte in einem Wahlgang einen Verwaltungs-Ausschuss von neun Personen auf drei Jahre; scheidet ein Mitglied vor Ablauf seiner Amtsdauer aus, so kann der Gesamtvorstand ein neues wählen. Der Verwaltungs-Ausschuss wählt aus seiner Mitte auf den gleichen Zeitraum einen Vorsitzenden und einen oder zwei Stellvertreter, einen Schriftführer und dessen Vertreter, einen Syndikus, einen Bibliothekar und einen Schatzmeister. Für die Leitung der Wahlhandlung gilt § 6 Satz 2.

Der Vorsitzende des Verwaltungs-Ausschusses, der zugleich Vorsitzender des Gesamtvorstandes und der Gesellschaft ist, vertritt die Gesellschaft gerichtlich und aussergerichtlich. Er ist der Vorstand der C.G. im Sinne des Bürgerlichen Gesetzbuches.

Der Vorsitzende führt die Oberleitung und Herausgabe der Schriften der C.G.; er hat das Recht, unter Mitwirkung eines ständigen Redaktions-Ausschusses eine Vertretung und eine verantwortliche Schriftleitung einzurichten.

Der Schriftführer führt im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden

die Leitung der Geschäftsstelle; mit Zustimmung des letzteren kann die Anstellung eines oder mehrerer Geschäftsführer erfolgen.

Über den einzurichtenden Verfügungsfonds des Vorsitzenden und die für die Wahrnehmung der Geschäfte der C.G. zu gewährenden Ertragschädigungen, die Verteilung der Ämter u. s. w. wird das Nähere in der Geschäfts-Ordnung der C.G. bestimmt (vgl. § 10).

§ 8.

Befugnisse des Gesamtvorstandes.

Der Gesamtvorstand führt die Oberaufsicht über die Vermögens-Verwaltung, die sichere Anlage und Aufbewahrung des Vermögens, sowie über die Ausgaben und Einnahmen der Gesellschaft.

Behufs Ansammlung eines Gesellschaftsvermögens wird der Gesamtvorstand auf Vorschlag des Verwaltungsausschusses einen von ersterem zu bestimmenden Teil der Einnahmen zu dem Kapital schlagen.

Der Gesamtvorstand kann Preisaufgaben ausschreiben, durch deren Lösung die Gesellschaftszwecke gefördert werden.

Der Gesamtvorstand kann mit Zustimmung der Hauptversammlung ein Ehren-Präsidium der C.G. schaffen und einrichten.

Die Begründung und Einrichtung von Körperschaften (Zweiganstalten, Genossenschaften, Verbänden etc.), welche von Gesellschafts-Mitgliedern zur Erreichung von Gesellschaftszwecken geschaffen werden, bedarf der Genehmigung des Gesamtvorstandes.

§ 9.

Sitzungen des Gesamtvorstandes.

Der Gesamtvorstand hält seine Sitzungen nach Bedürfnis. Der Vorsitzende leitet die Verhandlungen und erlässt die Einladung unter Mitteilung der Tagesordnung. Der dem Gesamtvorstand vorzulegende Jahresbericht über den Stand der Gesellschaftsangelegenheiten wird nebst der Jahresrechnung durch den Druck zur Kenntnis der Mitglieder gebracht.

§ 10.

Innere Einrichtung des Gesamtvorstandes.

Der Gesamtvorstand beschliesst über seine und seiner Ausschüsse Geschäfte und innere Einrichtung, soweit sie nicht durch obige Bestimmungen festgelegt ist, selbstständig. Die bezüglichlichen Bestimmungen sind in einer Geschäftsordnung der C.G. niedergelegt. Vgl. die Übergangs-Bestimmungen Nr. II.

§ 11.

Die Hauptversammlung.

In der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft haben alle Mitglieder, welche persönlich erscheinen, gleiches Stimmrecht; die Behörden, Städte, Körperschaften, Bibliotheken oder Vereine, welche die Schriften der C.G. beziehen (vgl. § 4), üben dies Recht durch die von ihnen beauftragten und bevollmächtigten Personen aus.

§ 12.

Geschäftskreis der Hauptversammlung.

Der Geschäftskreis der Hauptversammlung umfasst:

1. Die Wahl oder Neuwahl des Gesamtvorstandes (s. § 5).
2. Die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts des Vorsitzenden über die abgelaufene Geschäftsperiode.
3. Die Wahl zweier Rechnungsprüfer und eines Stellvertreters auf 3 Jahre, welche alljährlich die ihnen vorzulegenden Rechnungen zu prüfen, bei Rechtfinden dem Schutzmeister Entlastung zu erteilen, Erinnerungen und Richtigstellungen auszusprechen oder im Fall ernster Bedenken dem Vorsitzenden einen gemeinsamen Bericht einzureichen haben.
4. Die Beschlussfassung über die satzungsgemäss vorgeschlagenen Änderungen der Satzungen (§ 13).
5. Die Beschlussfassung über die etwaige Auflösung.

Die Beschlüsse werden, mit Ausnahme des Auflösungsbeschlusses (s. § 20), mit einfacher Stimmenmehrheit gefasst. Bei Stimmengleichheit gilt der Beschluss als abgelehnt; bei Wahlen entscheidet in diesem Fall das Los.

§ 13.

Satzungs-Änderungen.

Anträge auf Änderungen der Satzungen, welche nicht vom Gesamtvorstande ausgehen, dürfen nur dann zum Beschluss gebracht werden, wenn sie mit Unterstützung von 10 Mitgliedern vier Wochen vor der Hauptversammlung dem Verwaltungs-Ausschuss eingereicht worden sind. Alle Anträge auf Satzungsänderungen müssen vor der Hauptversammlung zur Kenntnis der Gesellschaftsmitglieder gebracht werden. Die Annahme rechtsgültig beantragter Satzungsänderungen kann nur mit zwei Dritteln Stimmen der in der Versammlung Anwesenden erfolgen.

§ 14.

Tagesordnung der Hauptversammlung.

Die Tagesordnung der Hauptversammlung wird vom Verwaltungs-Ausschuss festgestellt und nebst der Einladung mindestens drei Wochen vorher durch die Zeitschriften der C.G. zur Kenntnis der Mitglieder gebracht.

§ 15.

Ordentliche und ausserordentliche Hauptversammlungen.

Die Hauptversammlungen sind entweder ordentliche oder ausserordentliche. Die ordentlichen finden alle drei Jahre statt; sie sollen, falls der Gesamtvorstand nicht anders beschliesst, in der Regel zu Berlin stattfinden und zwar thunlichst in der Woche nach Ostern. Auf einen mit Gründen versehenen Antrag von 50 stimmberechtigten Mitgliedern muss binnen zwei Monaten eine ausserordent-

liche Hauptversammlung einberufen werden; im übrigen finden ausserordentliche Hauptversammlungen statt, so oft der Gesamtvorstand dies für erforderlich hält. Zeit und Ort der ausserordentlichen Hauptversammlungen bestimmt der Verwaltungsausschuss.

Über die Beschlüsse der Hauptversammlung wird ein Protokoll aufgenommen, das von dem Vorsitzenden und dem Schriftführer zu unterzeichnen ist.

§ 16.

Beschlussfähigkeit der Hauptversammlung.

Die Hauptversammlung ist bei Anwesenheit von 15 stimmberechtigten Personen beschlussfähig. Hat eine Hauptversammlung wegen Beschlussunfähigkeit vertagt werden müssen, so ist die nächste ohne Rücksicht auf die Zahl der Anwesenden beschlussfähig, falls dies bei der Einladung ausdrücklich bemerkt worden ist. Eine bedingte Einladung zur zweiten Versammlung kann gleichzeitig mit der ersten zur Versendung kommen.

§ 17.

Zweig-Gesellschaften.

Falls die Gesellschaftsangehörigen einer Stadt oder eines Bezirks den Wunsch haben, sich durch Wahl eines örtlichen Vorstandes zusammenzuschliessen, so können sie, sofern der Verwaltungsausschuss dazu seine Zustimmung erteilt, eine Comenius-Zweig-Gesellschaft (C. Z. G.) bilden.

Der Vorstand der Zweig-Gesellschaft hat das Recht, von den Beiträgen der Mitglieder, welche sich in seine Listen eintragen lassen, jährlich drei Zehntele einzubehalten und für die Zwecke der Comenius-Zweig-Gesellschaft zu verwenden. Dafür verteilt sie auf Anfordern die Drucksachen der Gesellschaft.

Im Übrigen beschliessen die C. Z. G. über ihre Einrichtung im Anschluss an die vom Verwaltungsausschuss zu entwerfenden Normalsatzungen selbständig. Vgl. die Übergangs-Bestimmungen Nr. III.

§ 18.

Bevollmächtigte und Pflugschaften.

In Orten, wo keine Zweig-Gesellschaften vorhanden sind, kann der Verwaltungsausschuss angesehenen Männern die Wahrnehmung der Interessen und die Mitwirkung für die Ausbreitung der Gesellschaft in die Hand geben und Bevollmächtigte ernennen; diese können durch die Wahl eines Beirats eine Pflugschaft einrichten, welche besonders auf die Abhaltung von Vorträgen über die Comenius-Gesellschaft und über die Gegenstände des Arbeitsgebiets der Comenius-Gesellschaft hinwirken wird.

§ 19.

Comenius-Kränzen.

Die Pflugschaften haben das Recht, dort, wo mehrere Mitglieder vorhanden sind, aber einstweilen eine Comenius-Zweig-Gesellschaft nicht

errichtet werden kann, die Gesellschafts-Angehörigen zu einem Comenius-Kränzchen (C.K.) zu vereinigen.

Für die Einrichtung der C.K. gelten die vom Verwaltungsausschuss entworfenen Satzungen als Richtschnur. Vgl. die Übergangs-Bestimmungen Nr. IV.

§ 20.

Auflösung der Gesellschaft.

Zur Auflösung der Gesellschaft ist eine zu diesem Zwecke unter Hinweis auf § 20 einzuberufende Hauptversammlung nur beschlussfähig, wenn mindestens die Hälfte der Mitglieder der Comenius-Gesellschaft anwesend ist. Ist diese Zahl nicht anwesend, so kann die Versammlung mit drei Vierteln der anwesenden Stimmen den Erlass einer Einladung zur Abhaltung einer neuen Versammlung beschliessen, die ohne Rücksicht auf die Mitgliederzahl beschlussfähig ist. Die Einberufung muss den Zweck der Versammlung bestimmt aussprechen. Ist in dieser zweiten Versammlung mehr als ein Viertel der Anwesenden gegen die Auflösung, so gilt sie als abgelehnt.

Durch den Tod oder den Konkurs eines oder mehrerer Mitglieder gilt die Gesellschaft nicht als aufgelöst.

Im Falle der Auflösung erlöschen alle Rechte der Patrone (s. § 4) und der Stifter auf Lebenszeit (s. § 4).

Über die Verwendung des Baurvermögens und der Wertbestände der Comenius-Gesellschaft beschliesst die Hauptversammlung, welche die Auflösung rechtsgültig beschlossen hat.

Diese Satzungen treten mit dem 1. Januar 1902 in Kraft.

Übergangs-Bestimmungen.

I. Zu § 4 Abs. 1 und 2. Die auf Grund der früheren Satzungen (s. M.H. der C.G. Bd. I. [1892] Geschäftl. Teil S. 9 ff.) und Bestimmungen erworbenen Rechte bleiben bis auf weiteres bestehen.

II. Zu § 10 Abs. 2. Die seit dem 1. November 1892 bestehende Geschäftsordnung der C.G. (s. M.H. der C.G. 1892 Geschäftl. Teil) bleibt einstweilen soweit in Geltung, als ihre Bestimmungen zu den obigen Satzungen nicht in Widerspruch stehen.

III. Zu § 16 Abs. 2. Die seit dem 1. Januar 1898 gültigen Satzungen der C.Z.G. (s. Comenius-Blätter 1897 S. 91 f.) behalten bis auf weiteres Geltung.

IV. Zu § 19 Abs. 2. Die seit dem 1. Januar 1898 gültigen Satzungen der C.K. (s. Comenius-Blätter 1897 S. 90 f.) behalten bis auf weiteres Geltung.

V. In Fällen, die in den obigen Satzungen gar nicht oder nicht genügend vorgesehen sind, kann der Gesamtvorstand Bestimmungen mit verbindlicher Kraft erlassen; er hat dann der nächsten Hauptversammlung zu berichten und deren Genehmigung einzuholen.



Vorträge und Aufsätze
aus der Comenius-Gesellschaft
(In zwanglosen Heften).

Bisher sind erschienen:

- I, 1. **L. Keller**, Die Comenius-Gesellschaft. Geschichtliches und Grundsätzliches. 0,75 Mk.
I, 2. **W. Heinzelmann**, Goethes religiöse Entwicklung. 0,75 Mk.
I, 3. **J. Loserth**, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert und ihre Aufnahme und Durchführung in Böhmen. 0,75 Mk.
II, 1. **L. Keller**, Wege und Ziele. Rückschau und Umschau am Beginn des neuen Gesellschaftsjahres. 0,75 Mk.
II, 2. **K. Reinhardt**, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne. 0,75 Mk.
II, 3. **L. Keller**, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. 0,75 Mk.
III, 1. **L. Keller**, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. 1,50 Mk.
III, 2. **P. Natorp**, Ludwig Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in der Volksschule Preussens. 0,75 Mk.
IV, 1. u. 2. **L. Keller**, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen. Untersuchungen zur Geschichte der Waldenser beim Beginn der Reformation. 1,50 Mk.
V, 1. u. 2. **L. Keller**, Grundfragen der Reformationsgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern. 1,50 Mk.
V, 3. **A. Lasson**, Jacob Böhme. Rede zur Böhme-Feier im Festsaal des Berliner Rathauses am 4. April 1897. 0,75 Mk.
VI, 1. **L. Keller**, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. 0,75 Mk.
VI, 2. **C. Nörrenberg**, Die Bücherhallen-Bewegung im Jahre 1897. 0,75 Mk.
VII, 1. u. 2. **R. von Beck**, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. 0,75 Mk.
VII, 3. **L. Keller**, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. 0,75 Mk.
VIII, 1. **W. Wetekamp**, Volksbildung — Volkserholung — Volkshilfe. Neue Wege zu ihrer Förderung. 0,75 Mk.
VIII, 2. **L. Keller**, Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Bildungslebens. 0,75 Mk.
IX, 1. u. 2. **Dr. Heinr. Romundt**, Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilkraft. 1,50 Mk.
IX, 3. **L. Keller**, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes in England, Holland und Deutschland 0,75 Mk.

Der Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimner Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich Prinz zu Schönwalde-Carolath, M. d. R., Schloss Arnitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Bogumann**, Charlottenburg. Prof. **W. Büttcher**, Hagen (Westf.). Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reher**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. a. d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Saphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. von **Thundehum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waezoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstler**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. Dr. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonien-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **K. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diecks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungsrat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a. L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Doktor **Rissmann**, Berlin. Landtags-Abg. v. **Schenckendorff**, Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Snamnik**, Bürgerschul-Direktor, Prema. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchler**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp**, M. d. A.-H. Breslau. Prof. Dr. **Weygram**, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft auf dem Gebiete der Volkserziehung.

Die Erfolge, welche die von der C. G. seit 1892 angeregten gemeinnützigen Unternehmungen, insbesondere die

Volkshörschulkurse und die **Bücherhallen**

erzielt haben, haben den Beweis erbracht, dass die von ihr bisher eingeschlagenen Wege gangbar und nutzbringend gewesen sind.

Wir beabsichtigen ferner unsere Thätigkeit besonders auf die Schaffung von Heimstätten für Fortbildung und Erholung zu richten, die wir unter dem Namen

Comenius-Haus

in der Form von Genossenschaften mit beschränkter Haftung und unter genossenschaftlicher Selbstverwaltung organisiert zu sehen wünschen.

Neben der Förderung der Volkserziehung erscheint uns die Veredlung der Volkserholung als dringlichste Pflicht. Wenn wir in dieser Richtung vornehmlich auf die

akademische Jugend

unser Augenmerk richten, so geschieht es, weil ihr Beispiel vorbildlich wirken und ihr Vorgehen für weitere Schritte Unterlagen schaffen kann.

Da der regelmässige Wirtshausbesuch als naturgemässe Erholung nicht gelten kann, so wünschen wir für die akademische Jugend die Errichtung

akademischer Kasinos

nach dem Vorbilde der an Niederländischen Hochschulen bekannten Studentenheime und die Schaffung studentischer Organisationen, etwa in der Form „akademischer Gesellschaften“, die sich als Stützen und Träger der Volkserziehung bethätigen und die Einrichtung von

Volkshäusern und **Abendheimen**

für die erwerbsthätige Jugend unterstützen könnten.

Die von der C. G. geplanten Comenius-Häuser sollen zugleich der Förderung der Volkserziehung durch die Kunst und den zu diesem Zweck eingerichteten

Volkskunstabenden

sowie ähnlichen Veranstaltungen, die der freiwilligen Bildungspflege nützen können (Arbeiter-Kurse, Hochschul-Kurse, Bildungs-Kurse für Frauen u. s. w.) als Versammlungs- und Vortrags-Räume dienen.

Ebenso wünscht die C. G. im Sinne des Comenius alle Einrichtungen zu unterstützen, welche die

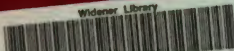
Frauenbildung und die **Frauenrechte**

auf den der weiblichen Natur entsprechenden Arbeitsgebieten fördern können.

Indem die C. G. für diese und die verwandten Gebiete der Bildungspflege feste Verbände freiwilliger Arbeitskräfte zu organisieren wünscht, will sie das Programm zu verwirklichen suchen, das Comenius zur Förderung der gleichen Rechte Aller an der allgemeinen Bildung aufgestellt hat, um auf diesem Wege zugleich erwachsenen, denkenden Menschen einen geistigen Lebensinhalt zu geben und sie zur Selbsterziehung und dem Bewusstsein der Selbstverantwortung anzuleiten.



Widener Library



3 2044 092 952 332